

А. Б. Слеваковский

**Духи,
оборотни,
демоны
и жестокства
айноов**



Академия наук СССР
Ордена Дружбы народов
Институт этнографии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая

А. Б. Спесивовский

**Духи,
оборотни,
демоны
и божества
айнов**

(религиозные воззрения
в традиционном айском обществе)



Издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1988

Ответственный редактор
С. А. АРУТЮНОВ

Рецензенты
С. А. АРУТЮНОВ, Р. Ф. ИТС

Рисунки и схемы автора

На севере Японского архипелага, на о-ве Хоккайдо, живет один из самых малочисленных, но в то же время интереснейших в этнографическом отношении народов земного шара — айны. Большой интерес и особое внимание к этому этносу со стороны многих исследователей мира объясняется прежде всего комплексом вопросов, образующих так называемую айнскую проблему, или проблему этногенеза айнов, которую ученые разных стран пытаются разрешить вот уже свыше ста лет.

В первую очередь обращает на себя внимание то, что айны, находясь в окружении монголоидных народов, резко отличаются от них в антропологическом плане, образуя в пределах Восточной Азии как бы островок расовой обособленности. В противоположность монголоидам (китайцам, японцам, корейцам, малым народам Дальнего Востока) у айнов наблюдается чрезвычайная обволошенность лица и тела, ставящая их по этому показателю на одно из первых мест в мире. По многим соматическим признакам их физического облика (значительный процент волнистых волос, сравнительно широкий разрез глаз, менее плоское и более короткое, чем у монголоидов, лицо, смуглый цвет кожи, толстые губы, широкий нос и т. д.) некоторые исследователи сравнивали айнов с австралоидами, с населением Юго-Восточной Азии и даже европейцами, что лишено, однако, оснований. Тем не менее по полному набору антропологических признаков айны не соотносятся ни с одной популяцией земного шара (см. вкладку).

Наряду с обособленным местом в мировой расовой систематике не меньший интерес представляет собой традиционная культура айнов. Она включает элементы, которые присущи как северным, так, и, по мнению некоторых исследователей, расселяющимся в южных регионах Тихоокеанского бассейна этносам. При этом определенные элементы культуры вполне позволяют сопоставить их с таковыми в культурах других народов, обитающих на значительном удалении от мест расселения айнов — в Юго-Восточной Азии, на островах Тихого океана, северо-востоке Азии и северо-западе Американского континента. Сторонники южной теории происхождения айнов, принятой, кстати, рядом советских этнографов, к числу южных особенностей относили, например, использование примитивного ткацкого станка, похожего на индонезийский, применение при изготовлении одежды волокон луба, распашную и пожскую (набедренная повязка) одежду, старинное вооружение (лук, палицы), сходное

С 0400000000-144 27-88
013(02)-88

ББК 86.39

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1988.

с австронезийским, орнамент, некоторые религиозные обряды. Предметом оживленных научных споров остается айнский язык. Несмотря на исследование, до сих пор не выявлены генетические связи этого языка, занимающего изолированное место в лингвистической классификации мира.

Айны являются аборигенами Японских островов и при этом древнейшим, без сомнения, этносом дальневосточного региона. Очень длительная локализация айнской общности в пределах островной территории севера Тихоокеанского бассейна позволяет говорить об айнах как о самых ранних обитателях востока Азиатского континента, что подтверждается преемственностью древних культур.

Начальные этапы этнической истории айнов, вернее, их предков отделены от нашего времени многими тысячелетиями. Достаточно отметить, что наиболее ранние образцы керамики археологической культуры Японии — *дзёмон* (досл. «веревочный узор» — по характерному для керамических изделий этой культуры орнаменту), которая связывается исследователями с предками айнов, датируются учеными возрастом свыше 12 тыс. лет [Ikawa-Smith, 1976; 1978; 1980; Pearson, 1977]. Это самая древняя из керамических традиций мира, которая соответствовала высокой по тому времени культуре, существовавшей задолго до появления древнеегипетской цивилизации, древних государств Передней Азии, Индии и Китая, античных Греции и Рима. И самое важное — наличие керамических изделий у праайнов согласуется с научными данными и подтверждается, в частности, материалами этнической одонтологии. Айны и их предки, являвшиеся носителями культуры *дзёмон*, использовавшие в течение тысячелетий керамику, показывают максимальную по сравнению с любой иной популяцией во всей Азии степень зубной редукции [Vgase, Nagai, 1982, с. 399—400, 404].

Редукция зубной системы айнов, очевидно, непосредственно связана с древнейшей в мире гончарной традицией, позволившей перейти от употребления сырой пищи к ее варке в керамической посуде. Это обусловило меньшую нагрузку на челюстные мышцы и со временем соответственно повлияло на уменьшение размера челюстей и зубов. Таким образом, этот факт является одним из доказательств, и притом убедительным, этнической преемственности древнего (человека культуры *дзёмон*) и современного (айнского) населения Японских островов.

На долю айнского этноса за время его существования выпало множество испытаний. Айны — народ исключительно трудной судьбы. Предки японцев уже на рубеже новой эры, проникнув на Японские острова с материка, начали свое продвижение на исконно айнские земли, вытесняя и поработывая аборигенов архипелага. Пожалуй, ни один народ мира не сопротивлялся, как айны, чужеземной экспансии более полутора тысячелетий. В числе врагов айнов были легендарные личности — основатели древнеяпонского государства. Свои последние зем-

ли айны утратили в результате осуществления японцами колониальной политики в конце XIX — начале XX в.

Несмотря на все невзгоды, малочисленному айнскому населению, живущему в одной из наиболее развитых индустриальных стран капиталистического мира, удалось все же до настоящего времени сохранить некоторые особенности своей древней культуры, вызывающие повышенный интерес многих ученых. К их числу относится и духовная культура, главной составляющей которой являются религиозные воззрения айнов.

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ ОБ АЙНСКОМ ЭТНОСЕ (ЧИСЛЕННОСТЬ, РАССЕЛЕНИЕ И ЭТНИЧЕСКАЯ ТЕРРИТОРИЯ, НАЗВАНИЯ И САМОНАЗВАНИЯ)

В настоящее время численность айнского населения Хоккайдо определить крайне трудно, так как в общепонских переписях они не отмечаются в качестве народа или национального меньшинства. В связи с этим в научной литературе даются лишь приблизительные данные (см. [Брук, 1981, с. 543, 868]). Согласно сведениям японских ученых, вряд ли общая численность айнов превышает 15—16 тыс. Чистокровных айнов, не имеющих японской примеси — следствия брачных отношений и аккультурационных процессов, особенно последнего столетия, — насчитывается всего лишь 200—300. По другим оценкам, эти айны составляют менее 1% их общего числа, т. е. 160 человек [Кодама, 1969]. Приводятся также и еще более ничтожные цифры — около 100 человек.

Сейчас трудно судить о прежней численности айнского этноса. Если верить историческим сведениям, раньше айны были весьма многочисленными. Однако постоянные войны с японцами в период средневековой истории Японии привели к снижению уровня численности айнов. Уменьшение числа аборигенов было связано также с распространением у них туберкулеза, венерических и эпидемических (оспа, холера, корь и др.) заболеваний, занесенных японцами. В начале XIX в., когда японцы во все возрастающих масштабах стали осуществлять колонизацию Хоккайдо и появились первые статистические данные об айнах, аборигенов насчитывалось около 22 тыс. [Watanabe, 1973, с. 84]. К началу XX в. их численность сократилась примерно до 17 тыс. (без сахалинских айнов, которых в 1897 г. насчитывалось около 1,5 тыс. [Патканов, 1912, с. 126]). За восемь десятилетий нашего столетия вследствие политики ассимиляции, аккультурации и капиталистической эксплуатации этот интересный и своеобразный народ оказался на грани полного исчезновения.

Приблизительно до рубежа новой эры, т. е. до прихода в Японию предков японцев, айны заселяли все Японские острова. После проникновения древних японцев в глубь архипелага

началось постоянное вытеснение коренного населения на север островов. К концу XVIII в. айны почти полностью исчезли с Хонсю.

В состав айнской этнической территории в глубокой древности и в более позднее время входили также юг Камчатского полуострова (примерно до XVIII — первой половины XIX в.), Курильские острова (до конца XIX в.), южная часть Сахалина (до середины XX в.) и низовья бассейна р. Амур (примерно до 30-х годов XX в.). Ближайшими северными соседями айнов в этих областях были многие коренные народы Сибири и Дальнего Востока — ительмены (на Камчатке), нивхи и ороки (на Сахалине), материковые нивхи, негидальцы, ульчи, орочи, удгейцы (в низовьях Амура).

С конца XVII в. айнское население Камчатки, а затем Курильских островов и Сахалина начало общение с русскими. Постоянные взаимные и этнические контакты айнов, с одной стороны, и сибирских народов — с другой, осуществляемые длительное время, обогатили культуры этих этносов, привели к культурному синкретизму как в материальной, так и в духовной сферах жизни. Эти связи повлияли в определенной степени на формирование антропологических особенностей, диалектных различий разных локальных групп айнов, обусловили сложение в большей или меньшей степени различающихся вариантов культуры.

Сейчас основная масса айнского населения расселяется на юго-востоке Хоккайдо в округе Хидака, где сконцентрировано более трети этноса. В Хидака айны живут на побережье Тихого океана (в поселках Момбэцу, Ниикаппу, Сидзунай, Мицуиси, Уракава, Самани, Хороидзуми) и в глубине острова, в основном в бассейне р. Сару (в поселках Сиункоцу, Саруба, Нина, Нибутани, в котором плотность айнского населения достигает 80%, Пипауси, Пэнакорэ, Попоной, Осатиной, Фурэнай, Хидака, Нонниой, Ниой, Нукибэцу, Мэму, Каминнукибэцу и др.). Остальная часть айнов проживает в других округах Хоккайдо: Ибури (поселки Сираой, Адзума, Хоробэцу), Осима (поселок Якумо), Токати (поселки Ниссин, Фусико, Асёро, Обихиро), Кусиро (поселки Акан, Торо, Куяро), Абасири (поселки Абасири, Бихоро), а также в г. Асахигавы и ряде деревень других округов. Очень незначительная группа айнов живет в настоящее время на Хонсю (п-ов Симокита префектуры Аомори) в поселке Ома. В городах айнов крайне мало, так как это связано для них с трудностями при устройстве на работу, обусловленными дискриминационной политикой по отношению к аборигенам.

Как правило, айны живут в горных и лесных районах и на побережье в связи с тем, что у большинства из них основными занятиями являются лесозаготовки и рыболовство. Айны расселяются также в специальных «этнографических» центрах или деревнях, в частности в поселке Сираой, в районе озер Куття-

ро и Акан, где они заняты в сфере обслуживания туристов, курортных промыслах и т. п.

Айнское слово *айну* (мн. ч. также *айну* или *айну утара*), производными от которого являются русские *айн*, *айны*, ранее не являлось самоназванием всего этноса. Этот термин начал входить в широкое употребление в период Эдо (1603—1868), примерно в XVIII в., а с XIX в. получил всеобщее распространение. *Айну*, употребляемое с оттенком чести и означающее «человек», «благородный человек», «настоящий человек», «человек, относящийся к айнскому народу» [Batchelor (II), 1926, с. 20; Невский, 1972, с. 9; Мурасаки, 1976, с. 119], начало использоваться представителями айнского этноса перед лицом японской колониальной экспансии как противопоставление с целью отделения аборигенов от японцев, которых они называли «сисам». По одной из айнских версий, берущих свое начало в легендах, термин *айну* происходит от имени первого предка айнов — Аионы (Аиойны).

До распространения общего для всех айнов самоназвания отдельные локальные группы аборигенного населения Японских островов имели, однако, свои обозначения, в которых отражались в основном названия местностей, рек и т. п., т. е. названия мест обитания. Айны бассейна р. Сару, например, называли себя *сару утара* — «люди местности Сару», аборигены, жившие на п-ове Соя, именовались *соя утара* или *яун утара* — «обитатели Соя» или «жители северной части Хоккайдо», айны востока острова — *чувка утара* и *мэнаси утара* (букв. «люди хребта Мэнаси») и т. д. [Добротворский, 1875, с. 168, 309, 427, 486]. В айнских молитвах и устных сказаниях нередко встречается слово *энтю* или *энтю*, используемое также как самоназвание [Batchelor, 1926 (I), 1926 (II)]. Этот термин согласуется со словами *эндзю* (*эндзю*) — «человек» и *эндзю утара* — «люди», встречающимися в языке сахалинских айнов. Для древних жителей Хоккайдо или айнских земель у айнов существовало также некое обобщающее название — *курумсэ* [Добротворский, 1875, с. 155].

В противоположность этим айнским обозначениям существовал ряд названий, которые были даны айнам китайцами, японцами и другими этносами. Самые ранние сведения об айнах, содержащиеся в китайских исторических документах I в. н. э., сопровождаются рисунками и упоминаниями о *мао-жень* — «волосатых людях», живущих на островах на северо-восток от «Срединной империи» [Левин, Дубровина, л. 3]. Японским эквивалентом этого термина было слово *модзин*, встречающееся в старой японской литературе [Симмура, 1980, с. 1283]. В китайских источниках VIII в. упоминаются жившие в низовьях Амура некие *кушо* (*кушо-бо*), что согласуется с обозначением айнов *куши*, *куи*, *кудзи* и т. д., применяемыми к ним народами бассейна Амура и Сахалина (нивхами, ороками и др.), китайцами, маньчжурами [Народы Сибири, с. 784].

Очевидно, эти названия происходят от айнских самоназваний, имевших основу *ку* — «человек». Такэкума Токусабура, айн по происхождению, один из первых айнских ученых, считал правильным называть аборигенов Японских островов термином *каи* [Такэкума, 1918, с. 1], так, как именовали себя некоторые группы айнов.

В японских летописях сведения об айнах присутствуют уже начиная с VIII в., с эпохи Нара. В исторической хронике «Нихонсёки» (720 г. н. э.) — одном из немногих дошедших до нашего времени литературных памятников древности — айны упоминаются под названием *эмиси* — варваров или восточных дикарей [Нихон тири, 1930, с. 122]. В это время аборигенов Японских островов японцы, стоявшие по сравнению с айнами на более высокой ступени общественного развития, называли также *эмису*, *эбису*, *и*, а с эпохи Хэйан (с IX в.) — *эдзо*, с тем же значением, вкладывая в эти названия свое пренебрежение к коренному населению. Подчеркивая свое антропологическое отличие от айнов, японцы нередко называли их «людьми с лицом дьявола» или просто *гэки* — «звери» [Сэкай дай хякка дзитэн, 1974, с. 31], что было особенно оскорбительно. Наряду с восточными, или волосатыми, дикарями в легендах и источниках упоминаются также *цутигумо* — «земляные пауки». По легенде, первым, кто столкнулся с *цутигумо*, был мифический император Японии Дзимму, совершавший со своими сподвижниками путешествие на восток страны. Ассоциация, по которой древние японцы сравнивали это население с пауками, могла возникнуть при виде сильно обволосенных айнов, обитавших в своих полуподземных жилищах. Возможно, *цутигумо*, являвшиеся современниками *эбису*, были предками какой-либо другой локальной группы айнов, вследствие чего и получили от японцев другое название.

Кроме общих наименований типа *эмиси* или *эдзо* в японских источниках были зафиксированы для отдельных групп айнской этнической общности и более конкретные обозначения, хотя сейчас трудно судить, были ли это самоназвания, подвергшиеся японизации, или названия. В хронике феодалов Сува («Суваэнгиэкотоба», XIV в.) айны южных прибрежных областей Хоккайдо подразделялись на четыре группы, каждая из которых отличалась от другой особенностями культуры и языка. Две группы, обитавшие на северо-восточном побережье острова, назывались *хиномото* и *корако*, айны южных районов Хоккайдо, пришедшие на остров с Хонсю в более позднее время и считавшиеся более цивилизованными, именовались *ватарито*; айнское население северо-западного побережья отмечено в хронике без названия, так как не было известно японцам. По данным исторического текста, это были переселенцы с Сахалина [Нихон тири, 1930, с. 122].

В Японии из всех приведенных выше названий айнов наиболее устойчивым оказалось *эдзо*, просуществовавшее до вто-

рой половины XIX в. Название аборигенов перешло и на самый северный остров Японского архипелага — территорию обитания айнов. После незавершенной революции Мэйдзи (1868 г.) о-в Эдзо был переименован в Хоккайдо, а айны, называвшиеся *эдзо* или *эдзобито*, стали называться *кюдодзин* или *додзин* — «аборигены» [Арутюнов, Шебенков, с. 106] ¹.

В русских источниках XVII в., т. е. уже во время похода по Амуру В. Пояркова, айнов стали называть «черными людьми» или *куми*, а на Охотском побережье в XVIII в. их именовали *кувами* [Полевой, 1982, с. 10]. Представители айнского этноса, жившие на юге Камчатки и Курильских островах, обозначались русскими как «курилы», «курильцы», «мохнатые курильцы». При этом среди них выделялись «ближние курилы» — айны Камчатки и о-ва Шумшу, «дальние курилы» — айны о-ва Парамушир и соседних с ним островов и «кых курилы» — айнское население о-вов Уруп, Итуруп, Кунашир [Долгих, 1960]. В середине XVIII в. русский исследователь северо-востока Сибири С. П. Крашенинников предложил айнов Камчатки и о-ва Шумшу, смешавшихся с ительменами, называть «непрямые курилы», в отличие от чистокровных «прямых курилов» о-ва Парамушир.

С. П. Крашенинников считал, и, очевидно, справедливо, что название «курилы» является искаженным русскими служилыми людьми айнским словом *куши* [Крашенинников, 1948, с. 155]. Скорее всего, это наименование происходит, как уже отмечалось, от айнских слов *ку*, *кур*, *куру*, *гур*, *гуру* — «человек». Вероятно, именно от этих слов айнского языка произошло русское название островов северной части Тихого океана — Курильские острова, «острова, заселенные курильцами», или «острова курильцев». На это в свое время вслед за С. П. Крашенинниковым и Г. В. Стеллером указывали виднейшие ученые, знатоки Курил географы Д. Н. Анучин, Л. С. Берг и др. Аналогичного мнения придерживаются и современные ученые [например, Полевой, 1982, с. 11, 182, 183]. По такому же принципу, возможно, были названы и Алеутские острова.

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ АЙНОВ И ИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ (КРАТКИЙ ОБЗОР)

Айны представляют собой этнос, которому в литературе было уделено намного больше места, чем многим другим, более многочисленным народам не только дальневосточного региона, но и мира вообще. Айны, отличающиеся от окружающего их населения по своим физическим особенностям и своеобразию культуры, начали привлекать к себе внимание уже первых европейцев, в основном миссионеров, а также купцов и путешественников, прибывших в Японию вскоре после ее открытия португальцами в середине XVI в.

Самые ранние сведения об айнах содержатся в записях иезуита Л. Фроэса от 28 февраля 1565 г. Его наблюдения вошли в «Японские письма» (*Epistolae Japonicae*) — отчеты об успехах пропаганды католической веры на Японских островах [Анучин, 1876, с. 80; Willes, 1928, с. 58]. Такого же рода сообщения от других членов ордена иезуитов достигали Европы и в начале XVII в., хотя деятельность миссионеров была прекращена в конце XVI в., после запрещения проповеди христианства в Японии и изоляции последней от внешнего мира. Феодалные правители островного государства видели для себя смертельную опасность в быстро распространявшемся среди японцев христианстве и нараставшем влиянии христианских миссий, все активнее вмешивавшихся в политическую деятельность сёгуната — военного правительства.

В первой четверти XVII в. айны и их этнографические особенности, в том числе и религиозные взгляды, были описаны итальянским миссионером-иезуитом Джироламо де Анжелисом, дважды (в 1618 и 1621 гг.) посетившим о-в Хоккайдо [Angelis, 1624]. Дж. де Анжелис был одним из первых (наряду с Я. Карвалльо) европейцев, вступивших на землю этого острова. Дж. де Анжелис, тайно пребывавший в Японии, продолжал свою деятельность вплоть до 1623 г., когда он был заживо сожжен в Эдо (нынешний Токио) вместе с испанским миссионером-францисканцем и 48 японцами-христианами [Cieslik, 1954; Соорег, 1981, с. 407].

С изгнанием христианских миссионеров и «закрытием» Японии для иностранцев право посещения Японских островов было закреплено только за голландцами, с которыми японцы осуществляли торговлю. Используя его, голландцы снарядили в 1643 г. экспедицию в составе двух кораблей — «Брескенс» и «Кастрикум» — под командованием Шена и де Фриза с целью исследования Северной Японии и водных пространств, простиравшихся к северо-востоку от нее. Во время этого путешествия голландские мореходы, неоднократно встречаясь с айным населением, собрали о нем разнообразные и ценные сведения, включая и данные о некоторых религиозных культовых действиях [Миллер, 1758; Анучин, 1876, с. 83—87, 191].

После голландской экспедиции изучение айнов западноевропейцами прекращается на довольно длительное время. Однако в том же, XVII в. к дальневосточным территориям и соответственно их населению начинают проявлять интерес русские. После ряда казачьих походов были получены различные данные о сахалинских, камчатских и курильских айнах.

Особенно ценные сведения были собраны членами академических экспедиций, проводимых Россией в первой половине XVIII в. Большой вклад в дело изучения айнов сделал участник Великой Северной (Камчатской) экспедиции Витуса Беринга 1733—1743 гг. С. П. Крашенинников, предоставив в распоряжение отечественной науки материалы по этнографии и

языку айнского населения Камчатки и Курил [Крашенинников, 1948].

В конце XVIII в. разнообразные этнографические данные о разных группах айнов были собраны во время путешествий А. Лаксмана [Путешествие в Японию, 1822], француза Ж. Ф. Лаперуза [Voyage de la Perouse, 1797] и англичанина В. Р. Броутона [Broughton, 1804]. На основании японских источников о ряде аспектов религиозных верований писал голландский исследователь Г. Зибольд (см. [Анучин, 1876]).

По мере освоения и колонизации Хоккайдо интерес к разным сторонам культуры и быта айнов постепенно возрастал и у японцев. Наиболее значительной работой, выпущенной в Японии в начале XIX в. (о работах японских ученых первой половины XIX в. см. [Chamberlain, 1887, с. 137—174; Takakura, 1960, с. 82—88]), является словарь айнского языка «Мосиогу-са», составителями которого были Уэхара Кумадзиро и Абэ Тёдзабуро. Словарь включал около 4 тыс. слов, отражающих различные стороны жизни айнов, в том числе многие вопросы духовной культуры [Уэхара, 1804]. Следует отметить, что словарные данные играют особую роль при изучении духовной культуры, и в частности религиозных воззрений, так как они освещают терминологическую сторону этой сферы культуры, имеют систематизирующее значение, а при соответствующих комментариях могут рассматриваться как ценный источник исследования.

Несколько крупных морских экспедиций, организованных русским государством, во время которых осуществлялось изучение айнов, приходится на начало XIX в. В 1803—1806 гг. было совершено первое кругосветное путешествие под руководством И. Ф. Крузенштерна и Ю. Ф. Лисянского [Путешествие вокруг света, 1812]. Примерно в это же время на Дальнем Востоке побывал другой знаменитый русский мореплаватель — В. М. Головнин [Сокращенные записки, 1819]. Членами этих экспедиций были собраны разнообразные сведения об айнах, в том числе и об их религиозных представлениях.

В наиболее широких масштабах изучение айнов стало осуществляться со второй половины XIX в. после «открытия» Японии для стран Запада. Начало этому процессу в 1855 г. положил американский коммодор Перри, силой оружия вынудивший сёгунское правительство начать политические и торговые отношения с западноевропейскими странами и Америкой. После незавершенной буржуазной революции 1868 г., повернувшей Страну восходящего солнца на путь капиталистического развития, и прекращения продолжавшейся около трех столетий феодальной изоляции ученые разных стран получили возможность непосредственно изучать Японию, ее население и культуру.

Одним из первых западноевропейских исследователей, посетивших Японию в этот период, был англичанин Б. Х. Чембер-

лен, который прибыл туда в 1873 г. Он стал пионером в области изучения айнского языка. После нескольких поездок на Хоккайдо Б. Х. Чемберлен собрал лингвистические материалы по айнскому фольклору, представляющие особую важность при изучении религиозных воззрений [Chamberlain, 1887; 1888]. Несколькими годами позже среди айнов работали американский исследователь Р. Хичкок, опубликовавший этнографическую монографию об аборигенах о-ва Хоккайдо [Hitchcock, 1892], и ученые А. Ландор [Landor, 1893] и Д. Макритч [Macritchie, 1892].

В конце 70-х годов XIX в. на Японские острова приехал один из наиболее известных и выдающихся исследователей айнов — Дж. Бэчелор, английский христианский миссионер, проживший среди коренного населения архипелага почти всю свою долгую жизнь (о Дж. Бэчелоре см. [Нитами, 1963]). В возрасте 24 лет Дж. Бэчелор впервые встретился с айнами в Хакодате, приступив к изучению культуры, быта и языка аборигенов, а с 1881 г. начал свою миссионерскую деятельность в айнской среде, не оставляя при этом научные изыскания. Результаты его многолетних исследований на Хоккайдо, существенно обогативших науку, нашли отражение в ряде публикаций, изданных в Европе и Японии [Batchelor, 1887; 1890; 1892; 1893; 1901; 1926 (I); 1927 и др.]. Особо следует выделить его капитальный «Айнско-англо-японский словарь», выдержавший четыре издания (1887, 1905, 1926 (II), 1938 гг.).

Дж. Бэчелор сделал попытку создать айнскую письменность на латинской основе. Он впервые перевел на язык айнов, в соответствии с его транскрипцией, религиозную христианскую литературу. Несмотря на то что Дж. Бэчелор был миссионером, а не специалистом-этнологом или лингвистом, его исследования имеют непреходящее значение и большую ценность и сейчас, так как многие особенности культуры и быта аборигенов Японии, зафиксированные им во время проживания в айнских поселках, безвозвратно исчезли несколькими десятилетиями позднее.

В то время как западные ученые посвящали себя изучению в основном айнов Японии, русские исследователи занимались преимущественно айнским населением, расселившимся на территории Российской империи — на Сахалине, в низовьях Амура, на Курильских островах. К числу наиболее выдающихся ученых второй половины XIX в. следует, без сомнения, отнести русского военного врача М. М. Добротворского, ряд лет проработавшего на Сахалине и собравшего ценный материал по этнографии и языку сахалинских айнов [Добротворский, 1870; 1873; 1875].

М. М. Добротворский составил «Айнско-русский словарь», включающий свыше 10 тыс. слов, многие из которых отражают особенности религиозных воззрений айнов. Это единственное выпущенное на русском языке подобного рода издание. Здесь

же следует отметить работы А. Полонского [Полонский, 1871], опубликовавшего исследования, посвященные курильским айнам, антрополога Д. Н. Анучина, перу которого принадлежит этнографический очерк и подробнейшее для того времени этнографо-антропологическое описание айнов [Анучин, 1876], Л. И. Шренка, фундаментальный трехтомный труд которого освещает различные стороны жизни, в том числе и религиозные воззрения, айнского населения [Шренк, 1883—1903], и др.

Особое место в изучении айнского этноса занимают исследования политических ссыльных России. Наиболее яркими фигурами среди них были Л. Я. Штернберг и Б. О. Пилсудский.

За активное участие в действиях «Народной воли» Л. Я. Штернберг после трехлетнего тюремного заключения в 1889 г. был сослан на Сахалин. Находясь в ссылке, он занялся изучением коренного населения Дальнего Востока, в том числе айнов, и со временем стал профессиональным этнографом. Продолжая научную деятельность в советский период, Л. Я. Штернберг обогатил айноведение теорией происхождения айнов, которая вызывает интерес у ученых и поныне. В области айнской этнографии его самые известные работы — это статьи «Культурина у племени айнов» и «Айнская проблема» [Штернберг, 1933].

Б. О. Пилсудский, поляк по происхождению, отбывал ссылку также на Сахалине. После окончания срока ссылки Б. О. Пилсудский вернулся на Сахалин, но на этот раз добровольно, для сбора этнографических материалов. Он жил на восточном побережье острова в айнской деревне Аи, где женился на дочери главы этой деревни [Philippi, 1979, с. 18]. Находясь на Сахалине с 1902 по 1905 г., Б. О. Пилсудский вместе с В. Л. Серошевским предпринял в 1903 г. поездку на Хоккайдо для сбора материалов по этнографии хоккайдских айнов. Исследования Б. О. Пилсудского были прерваны начавшейся русско-японской войной, которая заставила исследователя вернуться в Европу, где он опубликовал свои основные труды [Пилсудский, 1905; 1907 (I); 1907 (II); 1909; 1914; Pilsudski, 1909; 1912; 1913].

Велика заслуга Л. Я. Штернберга и Б. О. Пилсудского как собирателей этнографических коллекций. На Сахалине и Хоккайдо они собрали предметы, многие из которых в настоящее время рассматриваются как уникальные. Общее число предметов в шести коллекциях Б. О. Пилсудского, ныне хранящихся в МАЭ (Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого) в Ленинграде, равняется 1045. Многие из хранящихся здесь экспонатов — культовые.

К наиболее значительным и интересным работам конца XIX в. следует отнести исследования японского ученого Торин Рюдзо и лингвиста поляка Б. Дыбовского, которые изучали культуру, быт и язык айнов севера Курильских островов. Эти исследователи были одними из последних, успевших собрать

материалы по данной группе айнов, насильственно по политическим соображениям выселенных японцами из районов их исконного расселения. В своей монографии Тории Рюдзо коснулся многих вопросов истории и этнографии, в том числе и религиозных представлений коренного населения Курил [Тория, 1903], а Б. Дыбовский составил словарь языка северокурильских айнов [Qubowski, 1892; Мураяма, 1971].

К началу нашего столетия относится небольшая монография об айнах, написанная Такэкума Токусабура [Такэкума, 1918]. Значимость этой работы заключается не только в подборе интересных фактов из традиционной жизни айнов Хоккайдо, но и в том, что ее автор, айн по происхождению, является одним из первых представителей своего народа — ученых, которые начали публиковать материалы по айнской этнографии.

Среди исследователей, занимавшихся айнами в первой половине XX в., прежде всего следует выделить известного ученого-востоковеда Н. А. Невского. С 1919 по 1922 г. он работал в г. Отару на Хоккайдо в качестве преподавателя русского языка и собрал там ценный материал по айнскому фольклору. Часть текстов, собранных Н. А. Невским, была издана уже после смерти талантливого исследователя. В настоящее время это пока единственная опубликованная в Советском Союзе монография, посвященная столь интересной и обширной области духовной культуры айнов [Невский, 1972].

Необходимо подчеркнуть, однако, что при изучении такого бесписьменного этноса, как айны, фольклор имеет очень важное значение, особенно в настоящее время, когда почти не осталось знатоков айнской старины. Детализированные фольклорные тексты, передаваемые из поколения в поколение, помогают, в частности, понять многие особенности религиозных воззрений аборигенов островного мира Дальнего Востока, так как в устной фольклорной традиции айнов содержатся все основные сведения о сверхъестественных силах — духах и божествах айнского пантеона.

Значительный вклад в дело изучения языка и фольклора айнов принадлежит, конечно, японским ученым. К числу наиболее ярких фигур, без сомнения, относится фольклорист и этнограф Киндаити Кёсукэ. Его работы в области айнского устного народного творчества во всем мире по праву считаются фундаментальными. Киндаити Кёсукэ хорошо знал Н. А. Невского, был его ближайшим другом, помогал русскому исследователю консультациями. В круг близких ему людей входил также знаменитый Дж. Бэчелор, который познакомил японского исследователя со многими айнскими сказителями народного фольклора. Начиная с 1914 г. Киндаити Кёсукэ издал книги по айнскому фольклору и истории айнской культуры, этнографии и искусству, языку айнов и др. [Киндаити, 1914; 1923; 1925; 1936; 1943; 1960; 1961; Kin'daichi, 1941; Киндаити, Сугияма, 1941—1943]. Однако наибольшую известность получили его двухтомная работа «Иссле-

дование айнского эпоса юкар» и восьмитомный труд «Собрание юкар — айнского эпоса» [Киндаити, 1967; 1959—1968].

В 30-е годы в юго-восточных районах Хоккайдо вместе с Киндаити Кёсукэ собирал среди айнов этнографическую информацию и материалы по айнскому фольклору другой известный японский ученый — Кубодэра Ицухико. Он, как и Киндаити Кёсукэ, смог получить уникальные фольклорные данные, публикация которых в основном была осуществлена в послевоенное время [Кубодэра, 1940; 1956; 1960; 1972; 1977 (I); 1977 (II) и др.].

С Киндаити Кёсукэ и Кубодэра Ицухико были связаны имена двух других незаурядных людей, айнов по происхождению брата и сестры Тири. Стремление к знаниям и образованию помогли Тири Юкиэ стать первой представительницей своего народа, подготовившей для публикации тексты айнского фольклора. Однако Юкиэ не смогла увидеть результатов своего труда. Ее работа вышла в свет в 1923 г., через год после безвременной смерти айнки, обладавшей большими способностями [Тири, 1923].

Мировую известность получил младший брат Юкиэ — Масихо (о Тири Масихо см. работы М. Минато [Минато, 1967], Э. Онуки-Тири и Х. Фудзимото [Ohnuki-Tierney, Fujimoto, 1973]). Уже в юности Тири Масихо проявил наклонности к гуманитарным наукам. Талантливый исследователь, учившийся сначала в Киндаити Кёсукэ в Токийском университете, а затем в университете Хоккайдо, Тири Масихо был первым из айнов, кто получил ученую степень доктора наук. Специальностью Тири Масихо было айнское языкознание, однако он опубликовал много работ по фольклору и этнографии айнов. Также как и его сестра, Масихо умер в расцвете творческих сил, но за свою недолгую жизнь он успел выпустить около 50 работ. Наиболее значительными из них являются трехтомный «Классификационный словарь айнского языка» [Тири, 1953—1963], работы по лингвистике, айнской устной традиции и этнографии, часть которых вышла посмертно [Тири, 1937; 1955; 1956 (I); 1956 (II); 1956 (III); 1973—1974].

Из числа западных ученых, выдающихся айноведов, обогативших науку своими изысканиями в первой половине нашего столетия, необходимо выделить французского этнографа Ж. Монтандона — автора серии работ, в которых затрагиваются как этногенетические, так и многие этнографические сюжеты [Montandon, 1926; 1927; 1933; 1937], и англичанина Н. Г. Манро, в 30-е годы долго жившего в Японии, в том числе и в айнской деревне Нибутани, где им были почерпнуты многочисленные и очень интересные данные по религиозным представлениям и верованиям айнов бассейна р. Сару (Munro, 1911; 1963).

Первая половина и начало второй половины XX в. характеризовались появлением большого числа публикаций и нарастанием интенсивности изучения айнов. Достаточно отметить, что

с 1910 по 1960 г. по этнографии, антропологии, археологии и лингвистике айнов только японскими исследователями было опубликовано около 700 работ (см. [Gusinde, Sano, 1962]). В одной из последних японских библиографий, охватывающей публикации по айнам до революции Мэйдзи и в период с конца 60-х годов прошлого века до 1978 г., отмечено 8385 работ [Маусита, Кими, 1978]. В результате исследований последних десятилетий появилось большое число публикаций по айноведению — десятки монографий и сотни статей, касающихся различных аспектов истории и этнографии айнов, что значительно осложняет составление историографического обзора.

Объем и цели настоящей работы позволяют перечислить лишь небольшую часть того, что увидело свет в последние годы. К ней, прежде всего, относятся монографические работы, в которых авторы представили разнообразные этнографические данные об айнах — их истории, культуре и быте, в том числе религии. В число этих публикаций необходимо включить насыщенные большим фактическим материалом работы таких японских авторов, как Такакура Синитиро [Takakura, 1960; Такакура, 1966] и Ватанабэ Хитоси [Watanabe, 1964; 1973], специалиста по духовной культуре и народным знаниям сахалинских айнов исследовательницы Онуки-Тирни Эмико [Onuki-Tierney, 1968; 1969; 1974; 1981] и ученого — популяризатора айнской этнографии Сарасина Гэндзо [Sarashina, 1967; 1968 (I); 1968 (II); 1970 и др.], книги по айнскому фольклору Синъя Гё [Синъя, 1974], Набэсава Мотодзо [Набэсава, 1969], Д. Л. Филиппи [Philippi, 1979], А. Маевича [Majewicz, 1983], публикации Идзуми Сэйити [Идзуми (ред.), 1968], М. Хилгер [Hilger, 1971], Ф. Пена и П. Гейзера [Peng, Geiser, 1977]. Особо следует выделить многотомные издания по культуре айнов отдельных регионов — серии работ, выпускаемые в настоящее время группами японских ученых-специалистов в разных областях айноведения (см., например, [Ватанабэ и др., 1982; 1983; 1984; 1985], а также Ассоциацией по сохранению духовного наследия айнов [Аину-но тами ханаси, 1983—1985; Аину сэйкацу си, 1984; Когосий-но моногатари, 1981; Хитобито-но моногатари, 1983; Эйю-но моногатари, 1982], в которых находят отражение религиозные представления аборигенов Японских островов, передаваемые из поколения в поколение айнскими сказителями (см. вкладку).

Большое количество сведений по духовной культуре айнов содержится в многочисленных статьях, которые печатаются в таких научных журналах, как «Миндзокугаку кэнкю», «Хоппо бунка кэнкю» и др. Однако в настоящем обзоре нет возможности привести хотя бы часть этих интереснейших работ, так как даже одно их перечисление займет много места.

В Советском Союзе крупных работ по общей этнографии айнов, и в частности по их религии, до сих пор нет, несмотря на обширные коллекционные материалы, хранящиеся в музеях.

Исключение составляют лишь отдельные статьи (см., например, [Арутюнов, 1965]).

И, наконец, нельзя не отметить специально работы, авторами которых являются представители айнского этноса, хотя их и очень мало. Одним из них является Каяно Сигэру, прилагавший большие усилия для сбора музейных коллекций, айнского фольклора, организации курсов по изучению родного языка. Он опубликовал несколько крупных работ, в том числе по фольклорной традиции айнов, этнографии и др. [Каяно, 1974; 1975].

Талантливый ученый-самоучка Каяно Сигэру сделал чрезвычайно много для айнской этнографии и фольклористики, истории и языкознания. Популяризируя еще сохраняющиеся традиции старины, воскрешая древние обряды, он снискал уважение не только айнов, но и многих прогрессивных японских ученых и общественных деятелей.

АЙНЫ КАК ЭТНИЧЕСКАЯ ОБЩНОСТЬ И МЕСТО РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ В ИХ ЖИЗНИ

ПРОБЛЕМА ЭТНОГЕНЕЗА И ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ АЙНОВ

Вопрос о происхождении айнов является одной из наиболее интересных и в то же время спорных и трудноразрешимых проблем современной этнографической науки. Айнская проблема важна не только для изучения собственно айнского этноса. Исторические судьбы этнических общностей, живших на территории дальневосточного региона в древности и более позднее время, всегда были тесно переплетены. Поэтому рассмотрение конкретного этноса в этнографическом плане так или иначе освещает межэтнические связи и разнообразные контакты обитателей данного ареала. Таким образом, формирование айнской общности представляет собой составную часть этнической истории всего Дальнего Востока.

Как уже отмечалось, айны по своему антропологическому типу занимают совершенно обособленное место среди народов Азиатского континента. Айнский язык является изолированным в мировой лингвистической классификации, а культура характеризуется набором элементов, присущих как южным, так и северным этносам, в частности сибирским. Изучение этих особенностей, типичных для айнов, повлекло за собой большое число публикаций, создание ряда гипотез и теорий, касающихся этногенеза аборигенов островного мира северных районов Тихого океана.

Основными задачами айнской проблемы были нахождение исторической прародины айнов и выявление родственного им этноса или группы этносов, миграционных путей к месту современного расселения, причин миграции и т. п.

В числе гипотез и теорий происхождения айнского этноса выделяются несколько основных групп: европеоидной принадлежности, континентальной (азиатского) происхождения, сближения с североамериканскими общностями, автохтонности айнского населения, южного (океанийского, австронезийского и т. п.) происхождения коренного населения Японских островов (подробно о различных гипотезах и теориях этногенеза айнов писали Д. Н. Анучин [Анучин, 1876], Л. И. Шренк [Шренк, 1899, с. 262—287], Д. Позднеев [Позднеев, т. 1, 1909, с. 23—55],

Киндаити Кёсукэ [Киндаити, 1925, с. 355—365], Коганэй Эси-сэй [Koganei, 1927], Е. Кагаров [Кагаров, 1931, с. 170—173], М. Г. Левин [Левин, 1958, с. 285—295] и ряд других авторов).

Две из них — гипотеза европеоидности и теория южного происхождения айнов — получили наибольшее число приверженцев. Однако по мере дальнейших исследований в области археологии, антропологии, лингвистики и этнографии вопрос о генетической связи айнов с европеоидами прекратил свое существование, не выдержав критики. В частности, гипотеза европеоидности айнов, начавшая свой путь с чисто умозрительных заключений еще во времена крупных морских путешествий XVIII—начала XIX в., не получила сколько-нибудь убедительной научной аргументации. Почти ни по одному из антропологических признаков (за исключением дерматоглифики [Kimura, 1962]) айны не соотносятся с европеоидами. Попытки найти родство айнского языка с индоевропейскими также не дали результатов. Отсутствуют подтверждения и других смежных наук. Тем не менее до сих пор еще неизвестны время и границы распространения в Азии древних европеоидов, которые, возможно, продвинулись тысячелетия тому назад в восточном направлении довольно далеко. Поэтому, несмотря на нынешнюю неубедительность и несостоятельность гипотезы, ее все же не стоит отбрасывать категорически как совершенно не имеющую смысла, а следует оставить для окончательного решения дальнейшим исследователям. В то же время «южная теория» этногенеза айнской общности, напротив, получила право на существование и дальнейшее развитие вследствие подтверждения ее отдельных положений некоторыми материалами.

Южная теория происхождения айнов наиболее полно и подробно была аргументирована в известной работе Л. Я. Штернберга «Айнская проблема» [Штернберг, 1933]. Эта теория базировалась в основном на сопоставлении элементов культуры айнов, с одной стороны, и населения юго-востока Азии, Индонезии, Филиппин, Тайваня, Полинезии, Меланезии и других областей — с другой. Для сравнения были привлечены распашная и поясная (набедренная повязка) одежда, изготовленная из луба дерева, боевое и охотничье вооружение, в частности простой лук, использование яда для смазывания наконечников стрел, татуировка, орудия ткачества (ткацкий станок, похожий на индонезийский), образцы народного искусства, религиозные верования и многое другое.

Однако, сравнивая современные элементы культуры айнов и южных этнических общностей, всегда следует учитывать, что айнский этнос и его культура развивались в течение многих тысячелетий. На о-ве Хоккайдо, во всяком случае, по данным археологии, антропологии и этнографии, айны и их предки концентрировались последние 7 тыс. лет (см. [Chard, 1968; Оцука, 1976]). Вследствие миграций, культурных заимствований и взаимовлияний, изменения климата, от которого в немалой сте-

пени зависит сфера матерьяльного оснащения этноса, айнская культура за многие тысячи лет, очевидно, неузнаваемо преобразилась. Поэтому Ч. Чард совершенно прав, утверждая, что айнская история не может быть освещена анализом современной культуры айнов, непохожей на ту, которая была у них первоначально, во глубине веков [Chard, 1968, с. 217].

К тому же многие особенности айнской культуры, которые трактуются как принесенные с юга, могли возникнуть на айнской почве конвергентно, эмпирическим путем. Айны, например, широко использовали прежде в боевых действиях (до XVII в.) и на охоте (вплоть до второй половины XIX в.) яды растительного происхождения. То же самое было характерно в данном регионе Тихого океана и для алеутов. В местах обитания айнов и в более северных широтах произрастают десятки видов различных ядовитых растений, к числу которых относятся и аконит — род многолетнего травянистого растения семейства лютиковых. Ознакомление с таким растением непременно должно было с течением времени привести к осознанию его свойств и соответственно к использованию их, что наблюдалось у айнов и алеутов и что не обязательно должно связываться с южными традициями.

То же относится и к употреблению древесного луба и тому подобным растительным материалам (например, волокон крапивы), применявшихся для изготовления одежды. Там, где позволяли условия, человек применял луб именно для этой цели. Не исключено, что одежда из луба дерева в древности изготовлялась не только айнами, но и другими этносами Сибири и Дальнего Востока. В своем сборнике, посвященном фольклору эвенков, Г. М. Василевич пишет об «одежде из коры» как о пережитке далекого прошлого, о чем упоминается только в преданиях [Исторический фольклор, 1966, с. 353]. К этому следует добавить, что ткань из растительных волокон была обнаружена на Дальнем Востоке советскими учеными при археологических раскопках.

Применение растительных волокон для изготовления одежды повлекло за собой изобретение ткацкого станка. При этом сходство айнского станка с индонезийским совершенно не обязательно объяснять каким-либо опосредованием. Мысль о создании такого рода простейшего приспособления для тканья материи могла возникнуть у разных этносов независимо. Свидетельством этому — наличие аналогичного по конструкции станка у индейцев майя.

Набедренные повязки, получившие распространение у айнов, исследователи непременно соотносили прежде и связывают сейчас с южными культурными традициями [Штернберг, 1933, с. 563—564; Брсмлей, 1983, с. 221]. Однако необходимо упомянуть, что этот элемент поясной одежды был отмечен европейцами в XVII в. и в Сибири, у тунгусов [Василевич, 1969, с. 19].

Из области матерьяльной культуры очень показателен при-

мер с *варганом* — губным музыкальным инструментом, известным у айнов под названием *муккуру*. Айнские *варганы* по своему облику очень напоминают индонезийские, но индонезийские, в свою очередь, являют аналогии тунгусским [Wassilewitsch, 1960, рис. 1—3, с. 149—151]. Чрезвычайно широкое распространение этого музыкального инструмента в Евразии не дает тем не менее основания сравнивать культуру лопарей или башкир с культурой жителей Индонезии.

Не должна рассматриваться как южная особенность культуры айнская татуировка, так как Сибирь имеет и свои древние центры ее развития. Обычай татуировать тело был известен в пределах Горного Алтая (татуировка была обнаружена в погребениях пазырыкской группы курганов [Руденко, 1949]), он получил широкое распространение у тунгусоязычных этнических общностей, палеоазиатов (чукчей и коряков) и других северных этносов.

Очевидно, нельзя говорить как о типично южной черте о криволинейном орнаменте. Идея его создания могла с одинаковым успехом возникнуть и у северной общности. Нет оснований также безапелляционно связывать содержание айнами некоторых видов животных и птиц в клетках и в домашних условиях с такими же традициями, распространенными у народов Юго-Восточной Азии. У любого первобытного этноса выкармливание и выращивание в неволе животных могло являться своеобразным способом накопления продуктов питания или началом приручения этих животных и т. д.

Подобные примеры, которые можно приводить и дальше, показывают, что далеко не каждый элемент культуры того или иного этноса можно привлекать для решения этногенетических проблем, и особенно таких сложных, как айнская. Рассмотрение этих элементов требует крайне осторожного обращения, не допускающего предвзятого и некритического отношения. В противном случае это может привести к ошибкам. Если принцип сравнения, используемый для доказательства южного происхождения айнов, например, применить к другим этносам, следовало бы признать, что алеуты, эвенки и ряд других обитателей Севера так же, как и айны, — пришельцы из Юго-Восточной Азии и южных островов Тихого океана.

Кроме того, то обстоятельство, что айны скорее всего являются древнейшими жителями региона, сразу же ставит под сомнение вопрос об их океанийской прародине, который, как ни странно, до сих пор освещается на страницах отечественной научной литературы сторонниками «южной» теории [История народов Восточной и Центральной Азии, 1986, с. 117—118]. Согласно научным данным, Океания (в частности, Полинезия), была заселена намного позже Японии с ее культурой *дзёмон*. Человек начал осваивать территории Индонезии, Филиппин, Гвинеи, Австралии, продвигаясь, очевидно, сухим путем десятки тысяч лет назад именно из Азии. Полинезии, Меланезии и

Микронезии люди достигли лишь на рубеже нашей эры уже с вышеперечисленных земель по воде, постепенно проникая на острова мелкими группами.

Учитывая древность айнской культуры, предметы ее материальной сферы и элементы других культур целесообразно сравнивать по возможности как на синхронном, так и диахронном уровнях.

В ряду заслуживающих внимания примеров можно выделить использование в древности и современности рыбко-приманок при зимнем способе лова рыбы. В 20-х годах нашего столетия такой способ рыбной ловли был зафиксирован М. Г. Левиным у эвенков Северного Прибайкалья. Рыбка-приманка (*камда* или *кайда*) опускалась на тонкой жильной нитке в прорубь, над которой сооружался шалаш. Человек наблюдал за приманкой и колот приближающуюся к ней рыбу остройгой. Этот примитивный способ рыболовства был зафиксирован также у орочей Советской Гавани. По словам М. Г. Левина, эти рыбки были сходны с костяными и каменными изображениями рыбко-эпохи байкальского неолита [Левин, 1936; 1939]. Интересные образцы подобных каменных рыб из Верхоленского могильника описал А. П. Окладников [Окладников, 1978, табл. 7, № 11, с. 255, 259]. Аналогичные каменные рыбки были найдены и на неолитических стоянках (период среднего *дзёмона*) Японии [Groot, 1951, рис. 36, a]. При этом материал из двух удаленных друг от друга регионов (из Верхоленского могильника и из Нэда в Японии) показывает большое сходство. Примечательно, что до недавнего времени способ рыбной ловли под шалашом из проруби и с остройгой сохранялся также у айнов [Левин, Дубровина, л. 32].

Большой интерес представляет собой другое специфичное айнское приспособление для рыбной ловли — колющее орудие со съёмным крюком — *марэк*. Айны использовали *марэк* на больших реках и протоках при лове лососевых во время их массового хода на нерест в конце лета — осенью. Когда *марэк* втыкали в рыбу, он соскакивал с дровка и, удерживаемый ремнем, разворачивался, вонзаясь в ее тело еще глубже. Такое специализированное орудие могло быть изобретено только этносом, занимающимся рыболовством как главным хозяйственным занятием.

Скорее всего, *марэк* является исконно айнским орудием. Крюки от этих орудий были обнаружены при раскопках древних стоянок (стоянок культуры *сацумон* [Есидзаки, 1986]), принадлежавших предкам айнов.

У айнов *марэк* был, очевидно, заимствован рядом этносов дальневосточного региона, в частности тунгусоязычными общностями с тем же названием (*марэ*), японцами (*мори*), а также русскими (на Камчатке), очевидно, через местное коренное население В камчатском говоре русского языка этот предмет (рыболовный багор с подвижным крюком, или острога) назы-

вался *марик* [Словарь русских народных говоров, 1981, с. 372]. Идентичное айнскому, это орудие было распространено, кроме того, у эвенков Охотского побережья и Камчатки, восточных групп эвенков, т. е. у этносов, которые с айнами в историческое время контактов не имели. Мало вероятно, чтобы эти обитатели тайги, оленеводы и охотники, занимавшиеся рыболовством как подсобным занятием, создали бы сами столь специальный вид орудия для лова рыбы. Этот факт может говорить об этнических связях между предками тунгусоязычного и айнского населения в древности.

Очень много общего прослеживается в духовной культуре, а именно в религиозном мировоззрении айнов и сибирских этносов, о чем будет рассказано ниже. Общность представлений образует как бы единый пласт, присущий мышлению человека на первобытнообщинной ступени развития вообще и североазиатским обитателям в частности.

Отдельные положения «южной» теории происхождения айнов были поддержаны в послевоенное время рядом советских антропологов. На основании рассмотрения соматических особенностей айнов они сравнивались с южными популяциями. Н. Н. Чебоксаров в предложенной им расовой классификации, например, относил курильскую (айнскую) группу типов к австралоидной, или океанийской расе [Чебоксаров, 1951, с. 315, 319]. Основной тезис о южном происхождении айнской общности Л. Я. Штернберга нашел отражение также в капитальном труде М. Г. Левина, считавшего предков айнов выходцами из обширной области, охватывающей Юго-Восточную Азию и прилегающие к ней острова Тихого океана [Левин, 1958, с. 291]. В общих чертах аналогичные или близкие точки зрения развивали в своих работах и другие советские антропологи, этнографы и археологи. Для 50—60-х годов эти положения казались наиболее приемлемыми и отвечающими требованиям науки.

По сути сходные мнения высказывались и некоторыми зарубежными учеными. Японский исследователь Ямагучи Бин, например, предполагал, что аборигены Австралии и айны произошли из общей популяции в Азии (не указывая, однако, даже приблизительно центра формирования этой популяции) в верхнем палеолите или мезолите [Yamaguchi, 1967, с. 32].

Однако исследования последнего времени, особенно в 70-е — начале 80-х годов показали, что наряду с южными параллелями, у айнов прослеживается много общего с североазиатскими монголоидами. В совокупности эти материалы и факты образуют комплекс данных, противоречащих теории южного происхождения айнского этноса.

Еще в 1947 г. советский антрополог Н. Н. Чебоксаров, причисляя айнов к австралоидной расе, отмечал в то же время, что по ряду важных диагностических особенностей черепа айны отличаются от большинства южных групп и обнаруживают специ-

фическое, не сводимое к метисации, сходство с монголоидами [Чебоксаров, 1947]. Вывод Н. Н. Чебоксарова о сходстве краниологического типа айнов и монголоидов был подтвержден в работах последующего времени [Беневоленская, 1980; 1984].

Определенная близость прослеживается и при сопоставлении айнских черепов с древними краниологическими материалами с Азиатского материка, в частности с черепами из Верхнего грота пещеры Чжоукоудянь близ Пекина. Такого же характера сходство было отмечено А. Г. Козинцевым по отношению к еще более северным популяциям — между айнской и серией Прибайкальского неолита [Козинцев, 1974, с. 240]. Кстати, в этой же работе автор отмечал, что айнские черепа близки также к индейским, и предполагал в связи с этим возможность наличия гипотетических общих предков айнов и американцев, приближающихся по своему облику к населению Прибайкалья эпохи неолита [Козинцев, 1974, с. 240] (в связи с этим следует заметить, что айны обнаруживают по одонтологическим характеристикам параллели с коренным населением Американского континента — североамериканскими индейцами [Birdsell, 1949]).

Обращают на себя внимание особенности лицевого отдела черепа айнов.

Большой интерес в научных разработках последнего времени представляет, в частности, изучение некоторых краниологических признаков — особенностей черепных швов, которым раньше почти не уделяли внимания. Такой важный для этнической антропологии расоразграничительный признак, раскрывающий четкие этногеографические закономерности, как заднескуловой шов (неполный шов, расположенный горизонтально на скуловой кости, ведущий начало от скулового шва), показал, что по его встречаемости айны занимают первое место среди всех современных народов мира [Козинцев, 1984 (II); 1987 (I)]. Частота этого признака равняется примерно 66% (у носителей культуры *дзёмон* частота заднескулового шва была еще выше [Ossenberg, 1986]). Ближе всего к айнам в этом отношении стоят представители северных монголоидов — эвенки, эвены и нивхи (у тунгусов — 55% и у нивхов — 52% соответственно). Далее следуют нанайцы, монголы и др. [Козинцев, 1983; 1984 (II)]. Для сравнения можно отметить, что у южных монголоидных популяций встречаемость данного признака составляет 8—18%, у негро-австралоидов Азии, Австралии и Океании — 2—22% и т. д. [Козинцев, 1983; 1984 (II)]. Если частота признака у нивхов и других амурских этносов могла повыситься в результате сравнительно недавней метисации с айнами, то по отношению к эвенкам, эвенам и монголам это исключается [Козинцев, 1983; 1984 (II)].

«Сверхсеверомонголоидная» частота заднескулового шва у айнов, их резкое отличие по этому показателю не только от экваториальных групп Азии, Австралии и Океании, но и от южных монголоидов и наибольшая близость к соседям — север-

ным монголоидам, являются дополнительным аргументом в пользу гипотезы западного или даже северо-западного, а не южного происхождения айнов [Козинцев, 1984 (II)]. К большинству групп сибирских и арктических монголоидов айны приближаются также и по некоторым другим признакам лицевого скелета. По частоте клиновидно-верхнечелюстного шва, например, айны сближаются с большинством монголоидных народов и контрастируют с австралоидами [Козинцев, 1984 (I); 1987 (I)].

Кроме краниологических показателей, айны противопоставляются южным популяциям и по комплексу серологических признаков Дж. Спьюлером, например, в результате исследования крови айнов и десяти дальневосточных популяций было выявлено скрытое филетическое родство между аборигенами Японских островов и их географическими соседями, особенно японцами, китайцами, корейцами и некоторыми этносами северо-востока Сибири (Spuhler, 1966). Серологический анализ японского исследователя Омото Кэинти показал ту же самую картину — противопоставление айнов по этим признакам европейцам, австралийцам, микронезийцам и меланезийцам и объединение, причем не за счет метисации, с монголоидами [Omoto, 1973; 1974; Omoto, Misawa, 1976].

Всесторонние данные, касающиеся морфологических, генетических и физиологических характеристик айнской общности, были опубликованы в коллективном труде под редакцией С. Ватанабэ, С. Кондо и Э. Мацунага. Согласно результатам исследований японских ученых, отраженным в этой работе, айны, которые, возможно, имели с японцами, эскимосами и коренным населением Америки общих предков, также рассматриваются как относящиеся по происхождению к монголоидной расе. При этом физические различия между айнами и монголоидами авторы объясняют наличием в айнском антропологическом типе архаичных характерных особенностей, присущих человеческой популяции вообще и сохранившихся у аборигенов Японских островов. Различия в данном случае могло быть результатом климатической адаптации [Watanabe, Kondo, Matsunaga, 1975, с. 256—262].

Мысль об архаичных особенностях в антропологическом типе айнов не лишена смысла. Айны, очевидно, представляют собой остаток очень древней популяции. Свидетельством этого является мозаичный комплекс признаков, объединяющих айнов и с монголоидными формами, и с южными (экваториальными), в том числе австралоидными типами [Козинцев, 1987 (II)].

Уже в начале 30-х годов Т. А. Трофимова на основании краниологических исследований считала, что формирование монголоидных типов происходило на основе айнского в результате его эволюции [Трофимова, 1932]. Вслед за ней Г. Ф. Дебец писал о древнем населении, характеризовавшемся сильно развитым третичным волосным покровом, с более волнистыми волосами, с менее выраженными монголоидными чертами, из ко-

того выделились современные монголоиды. Обволашенность айнов, по его мнению, могла быть свидетельством еще более древней стадии развития популяции [Дебеч, 1934, с. 69]. Исходя из этих положений, Г. Ф. Дебеч впоследствии предполагал, что айнский тип мог быть исходной протомонголоидной формой [Дебеч, 1949, с. 16]. К этому же выводу в начале 80-х годов пришел в своих работах и А. Г. Козинцев. Вся совокупность краинологических данных, на первый взгляд противоречивых (соответствие монголоидному комплексу и выпадание из него по некоторым признакам), писал он, свидетельствует о генетической близости айнов какому-то древнему варианту монголоидной расы [Козинцев, 1983, 1987 (1)].

Скорее всего, подобная точка зрения действительно справедлива, и одним из подтверждений ее, очевидно, может являться встречаемость в зубной системе айнов 4-го моляра. По замечанию П. Вирца, такая особенность свидетельствует о том, что айны относятся к одной из древнейших форм человечества [Wirz, 1955, с. 5]. В противоположность этому для современного человека характерна редукция 3-го моляра.

В свете последних исследований в области этнической антропологии особый интерес в попытке разрешить проблему этногенеза айнов приобретает историческая лингвистика. Однако использование языковых материалов затрудняется невозможностью проследить бесписьменный язык айнов в историческом развитии, так как его изучение на соответствующей научной базе началось лишь в конце XIX — начале XX в., т. е. в последние десятилетия существования айнского языка, на котором сейчас говорят единицы. Это крайне затрудняет реконструкцию лексических и морфологических элементов айнского языка — восстановление праформ, которые можно было бы сравнивать с таковыми в других языках.

Остановившись на лингвистических материалах, следует еще раз подчеркнуть, что айнский язык в своей основе не связан ни с японским, ни с другими языками окружающих айнов этносов, а также не имеет генетического родства ни с одной языковой семьей в мире, хотя и были попытки его отыскать (обзор теорий см. [Naert, 1958; TAILLEUR, 1963; 1965; 1966; Patrie, 1982]). Несмотря на это, большую важность представляет рассмотрение североазиатско-айнских ареальных связей, в первую очередь ряда языковых соответствий из айнского и алтайских языков, прежде всего тунгусо-маньчжурских.

Особое внимание должно здесь уделяться айнской системе терминов родства, которая сопоставима с терминологией, распространенной у тунгусоязычных общностей Сибири. В частности, сравнение показывает, что примерно $\frac{1}{3}$ айнских и тунгусо-маньчжурских родственных терминов (особенно в 0-м и 1-м поколении восходящей линии родства, а также в боковых линиях родства) показывает сходство лексических форм. Близость или тождественность по значению, а также совпадение фонети-

ки такого количества представляющих собой древнейший лексический фонд языка айнских (айнов Хоккайдо, Курильских островов и Камчатки) и тунгусо-маньчжурских терминов, в частности терминологии северных тунгусов (эзенов и эвенков), являющейся общетунгусо-маньчжурской, не могут быть случайными. Невозможно также объяснять такое сходство историческими контактами последнего времени и рассматривать его как результат поздних заимствований. Северотунгусские группы Восточной Сибири не имели контактов с айнами в историческое время. То же можно сказать и о монголо- и тюркоязычных этносах.

Рассмотрение лексических сходжений айнского и алтайских языков, в том числе и корейского, дает и другие примеры. К их числу относится лексика, связанная с ландшафтом и явлениями природы, материальной и духовной культурой, традиционными занятиями и образом жизни и т. д. [Ramstedt, 1949; 1982; Бурькин, Спесваковский, 1985].

Принадлежность общей лексики к данным семантическим группам и распространенность ее в дальневосточном ареале показывает, что лексические сходжения — следствие длительных древних контактов айнов с носителями алтайских языков. Причем большая их часть, в основном в тунгусо-маньчжурских языках, представляет заимствования из айнского языка. Наиболее показателен в данном случае пример с айнским термином *са* — сестра (старшая), с притяжательным префиксом 1-го лица *а-са* — (моя) сестра (старшая). Этот термин сопоставим с тунгусо-маньчжурским *аси* < *аса* — женщина (эвенк., эвен.), жена (орочск.), *аша* — жена старшего брата (маньчж.) и т. д. [Бурькин, Спесваковский, 1985]. Основаниями для подобных выводов может служить отсутствие надежных этимологий слов на тунгусо-маньчжурской основе, ограниченный ареал распространения лексем в тунгусо-маньчжурских языках — север Тихоокеанского побережья — или интерпретация морфологической структуры тунгусо-маньчжурского слова средствами айнского языка [Бурькин (1), с. 1].

Однако, несмотря на параллели в лексике айнского и тунгусо-маньчжурских языков, между ними и вообще между айнским и алтайскими языками отмечаются и различия, прежде всего в области морфологии. В настоящее время советская лингвистика, в противоположность исследованиям западных ученых [Patrie, 1982], рассматривает айнский язык как неродственный алтайской языковой семье, по крайней мере на том уровне, на котором им родственны корейский и японский языки, и вопрос об отношении айнского языка к ностратической макросемье остается полностью открытым [Хелимский, 1984, с. 36].

Реже встречаются параллельные заимствования из неалтайских языков. К числу ареальных контактов, прослеживаемых в историческое время, относятся языковые связи айнского и инв-

ского языков [Добротворский, 1875; Крейнович, 1955]. Пока не установлено, когда они начали осуществляться. При этом в айнском и нивхском языках имеются слова, происхождение которых неясно, т. е. их нельзя отнести пока ни к одному из этих языков [Хаттори, 1957, с. 772]. Что касается айнско-японских лексических сходжений, то они вполне очевидны. Это — результат длительного этнического общения.

К числу интересных параллелей следует отнести некоторые особенности системы счета айнов и кетов. В обоих языках во втором десятке отмечается один и тот же порядок набора компонентов. Числительные построены по следующей модели: единицы+послелог «больше» (сверх)+название десятка [Batchelor, 1926 (II), с. 54—57; Дульзон, 1968, с. 129—130; Бурыкин (II), с. 1—2]. Такая модель чрезвычайно редка и во всей Сибири и на Дальнем Востоке, во всяком случае, характерна только для двух указанных этносов [та же картина наблюдается в хантыйском, мансийском и селькупском языках. Однако эта особенность типологии числительных обусловлена влиянием енисейских (кетского) языков]. В данном случае также можно предположить древние контакты носителей айнского и кетского языков.

В этой связи нельзя оставить без внимания так называемую палеоевразийскую гипотезу О. Г. Тэйёра. Согласно его точке зрения, айнский язык входил в древности в одну большую языковую семью, распавшуюся под влиянием различных демографических и этнических процессов. Общности, говорившие на языках этой древней семьи, распространились по территории Евразии от Испании до Японии. В данную языковую семью входили кроме айнского иберийский, баскский, этрусский, кавказские семьи языков, некоторые изолированные языки Передней Азии, бурушаский и, что важно в данном случае, енисейские языки [Tailleur, 1966, с. 270—271].

По ряду антропологических признаков кеты обнаруживают сходство с центральноазиатскими этносами и народами Южной Сибири [Кетский сборник, 1982, с. 78—79]. Данные этнографии (этническая история) и лингвистики (топонимика) также показывают, что предки кетов обитали прежде намного южнее мест своего нынешнего расселения [Дульзон, 1962; Алексеев, 1967]. Поэтому нельзя исключить, что в древности во внутренних районах континента Азии предки айнов и кетов могли иметь контакты.

Многое еще не ясно в гипотезе О. Г. Тэйёра. Непонятно, например, почему все языки этой древней языковой семьи постигла одинаковая участь — каждый язык стал изолированным. Тем не менее предположение, что айнский язык может принадлежать к языкам древнейшего населения Евразии, потому что тотого сохранились в виде «островов» среди этносов, относящихся к ностратической макросемье, несомненно, заслуживает внимания. Несмотря на то что палеоевразийская ги-

потеза пока не может считаться строго доказанной [Бурыкин, 1984, с. 137—138], она до сих пор никем не опровергнута, а языковые параллели (их в работе О. Г. Тэйёра всего около 400), приведенные в исследовании и показывающие «айнско-палеоевразийские» соответствия, представляются интересными. Это позволяет говорить о гипотезе О. Г. Тэйёра как о наиболее интересной из всех высказанных мнений о генетической принадлежности айнского языка.

Кроме восточно- и североазиатских параллелей имеются также словарные соответствия, хотя их и очень мало, из австронезийских и папуасских языков. Несколько слов из этих языков оказались пригодными для сопоставления со словами из айнского языка. Это личные местоимения и числительные первой пятерки, т. е. слова базисной лексики, которой придается первостепенное значение при выявлении генетических связей [Бурыкин и др., с. 9]. Однако это положение не следует рассматривать как свидетельство южного происхождения айнов — ведь нельзя полностью исключить, что прародиной австронезийцев являются континентальные районы Азии. Регионы формирования протоавстронезийцев и протоайнов могли располагаться поблизости друг от друга на Азиатском континенте, и необязательно на его юге, возможно, севернее, чем это принято считать. К тому же большинство исследователей рассматривало древние миграции в пределах Юго-Восточной и Восточной Азии как идущие непременно с юга на север, но не наоборот, что, возможно, могло бы прояснить некоторые вопросы.

Таким образом, лингвистические материалы, особенно айнско-тунгусо-маньчжурские соответствия, говорят в пользу предположения об обитании предков айнов в древности на континентальных, причем не южных, территориях Азиатского материка.

В свете приведенных выше данных можно предположить, что предками современных айнов были скорее всего представители древней расы. Основанием для такого вывода может являться краниологический тип айнов, характеризующийся мозаичным набором различных признаков, одни из которых можно сравнить с такими же у южных; другие — у северных этнических общностей. Формирование древних айнов происходило в континентальных районах Азии, возможно, в том же ареале, где складывались северомонголоидные популяции. Более или менее точно локализовать очаг формирования древней айнской общности на континенте не представляется пока возможным из-за отсутствия конкретных данных, прежде всего палеоантропологических. Что касается чрезмерной обволосенности, а также «австралоидных», не присущих монголоидам особенностей, то они могли появиться у айнов в результате изоляции или адаптации к местным условиям.

Возможно, заселение предками айнов окраин дальневосточного региона непосредственно связано с демографическими про-

цессами, происходившими в древности во внутренних районах материка, в частности в Центральной Азии, и способствовавшими перемещению населения на восток. Тенденции миграций древних этнических групп отчетливо прослеживаются при изучении археологических материалов, начиная уже с эпохи палеолита и в последующее время. Преимущественно эти миграции осуществлялись в северо-восточном и восточном направлениях, так как южные регионы были уже, по-видимому, довольно плотно заселены предками китайцев.

Исключительно важной областью для понимания многих исторических процессов, происходивших в Центральной и Восточной Азии в каменном веке, является Восточная Монголия [Деревянко, Окладников, 1969, с. 141]. Элементы культуры центральноазиатского населения зафиксированы на значительном удалении от центра их возникновения. Наибольший интерес представляют так называемые нуклеусы гобийского типа (разновидность клиновидных нуклеусов). Их находят обычно в комплексе с боковым резцом с ретушированными краями, имеющим название «верхоленского» резца, по названию памятника, в котором он был обнаружен. Сочетание верхоленских резцов с гобийскими нуклеусами может считаться объединяющим элементом, связывающим ряд памятников, рассеянных на обширной территории. Они встречаются в верхнем палеолите и мезолите Приангарья, в Забайкалье, на Алдане и Амуре, в Приморье, Северном Китае, Японии, на Камчатке и Аляске. Параллелизм находок в этих областях можно объяснить тем, как считал А. П. Окладников, что истоки культур выходят из одного обширного центра — районов Внутренней Азии (см. [Деревянко, 1971, с. 35]). Подтверждением этого предположения может являться комплекс Хере-Уул (долина р. Халхин-Гол в Восточной Монголии), который сконцентрировал все элементы, характерные для районов от Прибайкалья до Японии и от Камчатки до Аляски [Васильевский, 1973, с. 44; Окладников, 1982, с. 86—87]. Сходство каменных орудий и анализ находок на перечисленных территориях позволяет сделать вывод, что именно районы Восточной Монголии были тем центром, откуда шли культурные импульсы на север и восток [Васильевский, 1973, с. 44]. Не исключено, что далекие предки айнов были связаны с докерамическими культурами Японии. В этой связи особенно важен факт, освещенный А. П. Окладниковым. Он отмечал, что одновременное появление в Японии в пещере Фукуи и в поселении Усть-Кяхта на Селенге вблизи границы с Монголией вместе с гобийскими нуклеусами и древнейшей керамики (примитивных глиняных сосудов), очевидно, не является случайным [Окладников, 1982, с. 87].

Таким образом, можно предположить, что в одной из миграционных волн, постепенно двигавшихся на восток, были представители древней расы, из которой впоследствии выделились предки айнов.

В эпоху верхнего палеолита, примерно 25—10 тыс. лет назад, Сахалин, Курильские и Японские острова составляли с материком Азии единое целое. Японское море представляло собой большое озеро. Вследствие того что уровень мирового океана был ниже, не существовало Татарского, Лаперуза и Берингова проливов и береговая линия проходила по границе современного шельфа [Гальцев-Безюк, 1964]. Поэтому для человека палеолита не составляло труда проникнуть на территории, ставшие впоследствии островами.

Древнейшая культура *дзёмон*, как и докерамические культуры Японии, имела, очевидно, континентальное происхождение. В соответствии с распространенной в японской науке теорией *дзёмон* с ее керамикой развилась из регионального варианта культуры микропластин, возникшей и существовавшей на территориях северо-востока Азии [Sato, 1985, с. 3]. С повышением уровня мирового океана, в результате чего в северной части Тихоокеанского бассейна образовались острова, обитатели окраин Дальнего Востока начали существование в условиях относительной изоляции.

Миграции эпохи неолита и в последующие периоды в пределах дальневосточного региона были связаны, очевидно, с предками северомонголоидных общностей — тунгусоязычными охотниками. Экспансия на восток носителей тунгусо-маньчжурских языков захватила, по всей видимости, рыболовецкое палеонивхское население, расселявшееся в районах Среднего Амура, вероятно родственное этносам, говорящим на языках алтайской языковой семьи¹. Продвижение на восток тунгусо-маньчжуров повлияло также на население низовьев Амура и приморских областей Дальнего Востока, которым, возможно, являлись наряду с родственными предкам айнов группами носители чукотско-камчатских языков.

В результате предки тунгусо-маньчжуров, выйдя к побережью Тихого океана, разделились на ряд групп аборигенное население окраин, вытесняя или ассимилируя его. Выход кочевых охотников к побережью разорвал, в частности, линию расселения оседлых обитателей береговой зоны — предков айнов и носителей чукотско-камчатских языков, существовавших, судя по данным исторической лингвистики, контакты на этих территориях. В ходе этих же миграций в IV—III тысячелетиях до н. э. были также разъединены, очевидно, и предки нивхов и корейцев, которые вышли к побережью Тихого океана [Бурыкин, Вовин, с. 2].

Под давлением с материка северные монголоиды из Восточной Сибири проникают также на север Японских островов (Хоккайдо), Курильские острова и оказывают влияние на носителей культуры *дзёмон*. Свидетельством этому палеоантропологические находки на севере Хоккайдо, показывающие в крапчатом типе неолитического населения острова северо-монголоидную примесь [Исида и др., 1986 с. 53].

На Дальнем Востоке смешанным населением, образовавшимся в результате перемещения сюда тунгусо-маньчжуров, были, возможно, общности *сушэней* и *илоу*, обитавших в Приморье и Приамурье. И те и другие идентифицировались в древних письменных источниках с тунгусами. В состав этих древних этносов, очевидно, входили в качестве составного компонента и предки отдельных локальных групп айнов, поглощенных пришельцами. Косвенным образом об этом свидетельствуют данные китайских исторических хроник, описывающие *сушэней* и *илоу*. Ряд элементов их культуры можно связывать с айнами. В хронике «Хоуханьшу», например, пишется, что *сушэни* и *илоу* использовали стрелы с каменными наконечниками, которые мазали сильнодействующим ядом, летом носили одежду из луба, жили в углубленных в землю жилищах, почитали таких животных, как медведь, выращивали злаки, в частности просо, и т. д. [Бичурин, 1950, ч. 2, с. 24, 40, 70, 92; Каталог гор и морей, 1977, с. 98, 187]. Все эти особенности были характерны для айнов. На Дальнем Востоке только они использовали отравленные стрелы, у айнов в широких масштабах для изготовления одежды применялся древесный луб. Почитание медведя у них превратилось в культ. Имеются свидетельства, что айны с древности занимались примитивным земледелием, в частности выращиванием проса. Возможно, именно поэтому в японской литературе начала XX в. айнов считали даже «этническим подразделением „сюкусин“», т. е. *сушэнь* [Кумэ, 1905, с. 765—767].

Ассимиляция аборигенов Дальнего Востока тунгусоязычным населением продолжалась в течение многих веков. Тем не менее отдельные локальные группы айнского населения продолжали самостоятельное существование в пределах региона. Согласно китайским источникам, в начале VIII в. в низовьях Амура, у оз. Кизи, жили так называемые *кушо* (*кушо-бо*), в которых можно видеть айнов, так как это обозначение согласуется с их самоназваниями и названиями — *куши*, *куи*, *кудзи*, — применявшимися по отношению к аймам народами бассейна Амура, маньчжурами и китайцами в более позднее время [Народы Сибири, 1956, с. 784]. Вероятно, айны жили в низовьях Амура и в последующие столетия, контактируя с местным населением, вследствие чего в антропологическом типе амурских нивхов [Левин, 1949, с. 26], негидальцев и ульчей прослеживается айнская примесь.

Вместе с тем на Японском архипелаге и Курильских островах шло самостоятельное развитие ряда локальных групп предков айнов, создавших свою, своеобразную и неповторимую культуру *дзёмон*, просуществовавшую многие тысячелетия. Учеными на основании данных антропологии и археологии доказано, что эта культура принадлежит предкам айнов [Koganei, 1894; 1903 (I); 1903 (II); Munro, 1911; Howells, 1966; Yamaguchi, 1967; 1982; Turner, 1976; 1979; Turner, Hanihara, 1977; Dodo 1982; Shiono, Ito, Inuzuka, Hanihara, 1982; Brace,

Nagai, 1982; Prehistoric Hunter-Gatherers, 1986]. В соответствии с этим айнов следует признать древнейшим аборигенным населением островных территорий, этническая принадлежность которого может быть достоверно установлена².

Этническая история разных локальных групп айнского населения развивалась по-разному, что зависело от различных факторов — этнического окружения, географической изоляции и т. п. В совокупности они повлияли на формирование особенностей хозяйства и сложение вариантов культуры. Каждая из локальных групп айнской общности прошла свой собственный долгий исторический путь.

На рубеже новой эры на Японские острова, заселенные праайнами, носителями культуры *дзёмон*, начали проникать новые этнические массы населения из материковых районов Восточной Азии. Они принесли с собой прогрессивные формы ведения хозяйства, в частности рисосеяние. В японской истории эта культура получила название «яён». Мигрантами с континента были предки современных японцев, которые включали в себя несколько этнических компонентов, в том числе, очевидно, и тунгусо-маньчжурский. Эта экспансия с течением времени сыграла роковую роль в судьбах айнского этноса. Завоевая жизненное пространство, древние японцы начали постепенно ассимилировать и вытеснять аборигенов островов на север архипелага. Первые японские упоминания об айнах содержатся в легендах, повествующих о мифических личностях. Согласно легендарным повествованиям, одним из первых японцев, увидевших айнов, на островах был первый император Японии Дзимму, который якобы совершил вместе со своими сподвижниками путешествие на восток страны. Встреченные императором и его людьми аборигены в легенде были обозначены как *цугигумо* — «земляные пауки».

Японские сведения, рассказывающие об айнах в первые века н. э. и относящиеся к периоду правления императора Кэйко (70—130 г. н. э.), присутствуют уже в исторической хронике VIII в. «Нихонсёки» (720 г. н. э.). В этом источнике айны упоминаются как *эмиси* или *эбису* — «восточные дикари», которых японцы считали наиболее сильными среди «восточных варваров». Айны описываются как очень подвижные люди, живущие зимой в пещерах, а летом в соломенных хижинах, одевающиеся в шкуры животных и пьющие их кровь [Нихон тири, 1930, с. 122].

В других записях, в частности в рассказах об аборигенах провинции Муцу (IX в.), говорится об искусной морской охоте айнов на долбленках в открытом море, применении ядовитых стрел, умении айнских женщин изготавливать ткани из волокон луба и т. д. [Нихон тири, 1930, с. 122—123].

Большинство японских известий последующего времени — раннего средневековья и периода развитого феодализма, в которых говорилось об айнах, в основном являлись сообщениями

военного характера. В них описывались многочисленные малые и крупные колониальные войны и боевые экспедиции, предпринимавшиеся японцами с целью захвата исконных айньских земель и покорения коренных жителей Японских островов. Эти войны берут свое начало еще с завоевательных походов таких легендарных личностей, как Ямато-такэру-но Микото (Ямато-дакэ), Абэ-но Хирафу и др. При этом захват айньских территорий сопровождался безжалостным уничтожением сотен и тысяч аборигенов. Как писал Д. Позднеев, еще до недавнего времени на севере главного острова Японии Хонсю находили груды костей айнов, погибших в древности при нашествии японцев [Позднеев, 1909, т. 2, с. 61].

По мере продвижения японцев на северо-восток айньское сопротивление японской экспансии постоянно нарастало. Правители Японии были вынуждены снаряжать против айнов целые армии под командованием своих видных военачальников; в стране учреждались специальные пограничные гарнизоны и закладывались крепости для борьбы с коренным населением. По сведениям, имеющимся в энциклопедическом издании «Кокуси дай дзитэн» (Большой словарь истории государства), в период правления императора Конин японцы несколько раз направляли против айнов многотысячные дружины: 4 тыс. человек в 776 г.; 3 тыс. (дважды) — в 780 г. и т. д. [Позднеев, 1909, т. 1, с. 5].

При императоре Камму в 788 г., назначенный на должность «посланника для усмирения Востока» военачальник Кино Косами, предводительствовавший войском в 52 тыс. человек, воевал с айнами целый год, однако неудачно, вследствие чего его армия вынуждена была отступить.

Опасность со стороны айнов была так велика, что император Сага в 811 г. издал специальный указ, в котором командующим войсками предписывалось «усердно вести дело», так как от исхода войны с аборигенами зависело благосостояние и судьба государства [Позднеев, 1909, т. 1, с. 6]. Постоянные столкновения противоборствующих сторон в последующие столетия были ознаменованы в XI в. двумя крупными выступлениями айнов (1056 и 1083 гг.), которые получили в японской истории названия Первой девятилетней войны и Последующей трехлетней войны.

К концу XII в. айны отступили под напором японцев на север Хонсю. Военные кампании в период раннего средневековья, а иногда и мирные контакты айнов с японцами (с бежавшими от феодального гнета в пограничные районы японскими крестьянами, сторонниками мелких и крупных феодалов, разбитых в междоусобных войнах и скрывавшихся от своих противников на айньских территориях) в конечном итоге повлияли на определенные стороны жизни последних. В частности, связи японцев и айнов на северо-востоке Хонсю оказали влияние на формирование некоторых особенностей самурайства. Возможно, к их числу относится обряд харакири, айньским ана-

логом которому является идентичный ему по своей сути обряд *пере*. Очевидно, он был заимствован у айнов японцами и затем получил широкое распространение в среде воинов.

Со второй половины XV в., в период господства сёгунов (военных правителей) Асикага и эпоху третьего сёгуната Токугава (1603—1868) начинается завершающий этап порабощения аборигенов Японских островов. Политика правителей Японии по отношению к айнам в то время в общем продолжала оставаться прежней. В XVI в. айны почти полностью были вытеснены с о-ва Хонсю. Однако даже в конце XVIII в. на севере главного острова Японии продолжало сохраняться еще некоторое число не ассимилированных полностью аборигенов [Арутюнов, 1965, с. 943]. В конце XV столетия ведущая роль в деле покорения айнов и захвата их последних земель перешла к феодалам клана Мацумаэ, которые начали с Хонсю проникновение на еще не входивший тогда в состав Японского государства остров Эдзо (Хоккайдо). Почти вся четырехсотлетняя история этого феодального объединения на севере Японского архипелага вплоть до XIX в. представляет собой непрерывную цепь карательных экспедиций и войн ради подчинения айньского населения японскому владычеству. Отношение мацумаэского клана к айнам можно охарактеризовать, как писал Д. Позднеев, одним словом: истребление [Позднеев, 1909, т. 2, с. 61].

Постепенное установление японского контроля над областями расселения айнов Хоккайдо началось уже при основателе клана Мацумаэ Такэда Нобухиро (1431—1494) — во второй половине XV в. В 1457 г. японцы начали войну против айнов, которыми руководил их вождь Косяман. В то время, однако, айны, так же как и прежде, все еще являлись для японских колонистов, группировавшихся в нескольких поселениях и замках на юге Хоккайдо в провинции Осима, сильным и страшным врагом, с которым самураи нередко боялись встречаться в открытом бою. Чтобы победить айнов, японцы нередко прибегали к всевозможным ухищрениям, вероломству, нарушали только что данные обещания. Айньские вожди, свято чтя обычаи гостеприимства и веря, что их так же соблюдают японцы, неоднократно принимали приглашения посетить лагеря их противников для переговоров и погибали в устроенных для них засадах. В 1515 г., например, во время одной из войн с айнами, продолжавшейся уже три года, второй правитель клана Мацумаэ Такэда Мицухиро притворно заключил мир с айнами, готовившись к штурму японского замка Токуяма, и пригласил их предводителей, братьев Сёякодзи, внутрь крепости якобы для показа драгоценностей. Айнов посадили около деревянного сооружения, служившего якобы оградой. По сигналу ничего не подозревавшие вожди айнов и сопровождающие их лица были неожиданно придавлены этой оградой к земле и затем убиты [Позднеев, 1909, т. 2, с. 69]. Японцы спаивали айньских вождей алкогольными напитками, привлекали на свою сторону группы

айнов, которые враждовали с представителями других айнских локальных групп, чтобы использовать для борьбы против их же собратьев, и т. д. Все это способствовало подавлению борьбы за свободу айнского населения Хоккайдо.

К числу наиболее значительных восстаний айнов в XVI в. можно отнести войны 1525 г., 1529 г. под предводительством айна Танасягаси, 1536 г. под руководством Тариконны. В XVII в. произошло несколько мощных выступлений айнов (1643, 1653, 1662 гг.). Однако все они были жестоко подавлены японцами.

Одним из последних крупных восстаний айнов за свою независимость, продолжавшимся почти три года (1669—1672), была война против японского господства, организатором которой являлся пользовавшийся большим авторитетом среди коренного населения Хоккайдо вождь Сякусяин (Сюясэн). Восстание долгое время держало в напряжении феодалов Мацумаэ и было подавлено лишь ценой огромных усилий. В сражении в местности Куннуи японцы применили против вооруженных луками и ядовитыми стрелами айнов огнестрельное оружие — пушки и ружья. Айны понесли тяжелые потери. По свидетельству хронистов, убитых было так много, что их невозможно было сосчитать [Позднеев, 1909, т. 2, с. 97]. Сам Сякусяин был обманом завлечен в лагерь японцев, убит и изрублен на куски озверевшими самураями. Несмотря на поражение восстания, имя Сякусяина навсегда осталось в памяти айнов. До сих пор на Хоккайдо Сякусяин почитается как народный айнский герой (см. вкладку).

Самым последним выступлением айнов было восстание на о-ве Кунасири (Кунашире) в 1789 г., в котором принимало участие около 200 человек.

Вслед за подавлением сопротивления в большинстве районов Хоккайдо айнское население было обложено данью, которую оно должно было платить мацумаэскому клану. Японцы стали применять по отношению к покоренным при помощи военной силы айнам так называемую систему цивилизации дикарей или улучшения прав айнов. Эта система подразумевала привлечение представителей айнского этноса ко всевозможным непосильным тяжелым работам, которые истощали силы народа. В широких масштабах начался грабёж айнов японскими купцами и откупщиками, спайвание алкоголя. Японская «цивилизация» принесла айнам венерические и эпидемические заболевания. В наибольшей степени жители айнских селений страдали от кори и оспы. Множество их умерло во время эпидемий оспы в 1658, 1698, 1780 гг. Множество жизней унесли эпидемии холеры.

В результате болезней, бесчеловечной эксплуатации и постоянных голодовок, являвшихся следствием активной колонизации Хоккайдо особенно с конца XVIII в., некогда многочисленное айнское население острова сократилось в XIX в. примерно

до 20 тыс. В то же время потеря айнами территориальной целостности, ассимиляция, аккультурация и колониальное угнетение, что было следствием экспансионистской политики японцев на севере Японских островов, явились предпосылками слома структуры традиционного общества айнов и деградации айнской культуры.

Вторая половина XIX в., когда была свергнута власть сёгуната — военной диктатуры, существовавшей почти семь веков, и Япония пошла по пути буржуазного развития, не принесла облегчения айнам. На смену феодальной пришла капиталистическая эксплуатация.

Традиционные хозяйственные занятия айнов — охота и рыболовство пришли в упадок, правительство запретило использование отравленных стрел, западней и ловушек. Айны могли работать лишь поденщиками у землевладельцев, на строительных работах и в кустарной промышленности [Левин, Дубровина, л. 17]. При этом их труд оплачивался по очень низким расценкам натурой, в основном рисом и водкой.

Все попытки айнов путем переговоров и прошений добиться от нового правительства улучшения своей жизни не увенчались успехом. В одной из петиций, с которой выборные представители айнского населения Хоккайдо обратились к властям, они просили вернуть им земли, отнятые феодалами Мацумаэ [Sutherland, 1948]. Власти не отреагировали на петицию, а исконные айнские территории были распроданы новым владельцам — японским переселенцам с других островов Японии и распределены между представителями администрации острова, который официально начал считаться «новой границей империи».

Последствия переселения на Хоккайдо японцев были для айнов поистине ужасными. Японцы уничтожили на острове популяцию дикого оленя, поселенцы вырубали леса и сжигали подлески, устраивая на их месте свои поля, вдоль побережий и около устьев рек устанавливались постоянные рыболовные сети, а в открытом море рыбаки начали глубоководный лов рыбы с помощью больших тралов. Среди айнского населения в это время господствовала общая деморализация [Philippi, 1979, с. 15].

Положение айнов ухудшилось до такой степени, что правительство вынуждено было принять ряд мер в «защиту» коренного населения. К числу мероприятий такого рода относилась изоляция айнов в специально отведенных резервациях, что оскорбляло их человеческое достоинство.

Окончательно айнский вопрос был «решен» с включением айнов в состав японского народа [Takakura, 1960, с. 4, 81]. Специальным декретом 1876 г. айны были официально приравнены к *хэймин* — «простому народу» — крестьянам, горожанам, торговцам и т. д. — одной из трех категорий (нижней) японского общества. Айны обязаны были с этого времени подчиняться японским законам, обычаям, имели право поступать в японские высшие учебные заведения и стали рассматриваться как ничем

не отличающиеся от японцев люди. Но так было в тексте закона. Дискриминация по отношению к айнскому населению, как и прежде, продолжала существовать во всех областях жизни. Их принимали только на тяжелую и грязную работу, обучение в высших учебных заведениях, даже просветительных, не говоря уже о технических, было исключительным явлением.

В 1899 г. японские власти предприняли еще один шаг якобы в поддержку коренного населения Хоккайдо. Был принят «Кюдодзин хого хо» («Закон о защите аборигенов»). Основная его цель — сделать из айнов крестьян. Одно хозяйство могло получить во временное пользование от властей до 15 тыс. цубо земли (1 цубо = 3,3 кв. м). В случае если семья могла обработать этот участок, он закреплялся за ней. Как правило, айны не имели прочных навыков землепользования, поэтому земля опять переходила в ведение губернаторства.

Таким образом, проведение правительством политики по созданию однородной в этническом отношении нации повело к слову устоев традиционного айнского общества, вытеснению самобытной культуры айнов из всех областей жизни коренного населения Японии и насаждению культурных традиций японцев.

По-иному развивалась история сахалинских, камчатских и курильских айнов. Колониальные притязания японцев на территории айнов Сахалина и Курил начали проявляться лишь с конца XVIII и особенно во второй половине XIX в. До этого времени айны, жившие здесь тысячелетия, еще с неолитического времени, не испытывали иноземной экспансии. В основном они осуществляли двусторонние связи с коренными жителями Дальнего Востока, а также пришлому русским населением. На Сахалине айны контактировали с нивхами и ороками, на Камчатке — с ительменами.

Наряду с взаимовлиянием культур и мирными отношениями между айнами и коренными этносами дальневосточного региона нередко происходили и межэтнические военные столкновения, в основном из-за охотничьих и рыболовных территорий. Особенно часто в качестве противников айнов выступали нивхи и сроки, что нашло отражение в фольклоре этих общностей [Добровольский, 1875; Исида, 1910; Новикова, 1967]. Столкновения между айнами и нивхами имели длинную историю. Нивхи, очевидно заселяя Сахалин с материка, застали здесь айнское население, жившее на острове со времен неолита [Левин, Дубровина, л. 19]. Позднее на Сахалин проникли тунгусоязычные ороки, которые также начали борьбу с айнами за территориальное преобладание. Стычки локального характера происходили также на Курилах. Неоднократно высаживались на о-ва Шумшу и Парамушир ительмены, вступавшие в схватки с айнами.

О межэтнических столкновениях прошлого свидетельствуют айнские географические названия в северной части Курильских

островов: *Этёрорас* — скала, с которой сбросили врага, *Урану-тосэ* — место бегства и др. [Тоги, 1919, с. 80—81]. Захваченных в плен врагов айны содержали в неволе и перевозили на другие острова. В источниках XVIII в. сообщается о камчадалах, которых айны держали на Урупе, Итурупе, Кунашире и даже Хоккайдо [Левин, Дубровина, л. 25].

В первой половине XVII в. к побережью Тихого океана вышли русские и начали постепенно осваивать дальневосточные территории.

Первые сведения об айнах Сахалина были получены экспедицией Москвитина-Копыльсва, вышедшей в конце 30-х годов XVII в. по побережью Охотского моря к Амуру. В «скаске» Н. И. Колобова они упоминались как «бородатые дауры», враждовавшие с гиляками (нивхами) [Русские мореходы, 1952, с. 51—52].

В начале 1697 г. отряд знаменитого анадырского пятидесятника В. Атласова предпринял экспедицию на Камчатку и прошел ее с севера на юг. На южной оконечности полуострова русские встретили шесть поселений до того неизвестных им айнов [Русские землепроходцы, 1982, с. 56].

В это же время русские служилые люди впервые узнали от местного населения о существовании Курильских островов и их обитателей. Вслед за присоединением к Русскому государству Камчатки русские начали продвижение на Курилы. В 1711 г. казачьим атаманом Д. Я. Анциферовым и есаулом И. П. Козыревским была осуществлена экспедиция на о-в Шумшу, в результате которой его жители (ближние курилы, как их стали впоследствии называть) были приведены в русское подданство. В 1712 и 1713 гг. И. П. Козыревский дважды побывал на островах, подробнейшим образом обследовал их, вплоть до о-ва Хоккайдо, и составил «чертеж-карту» архипелага. Наряду со сведениями о Курилах И. П. Козыревский добыл некоторые данные о Японии и японцах. Он, в частности, выяснил, что последним запрещалось плавать севернее Хоккайдо [Русские землепроходцы, 1982, с. 58]. Такая мера была принята токугавским военным правительством феодальной Японии с целью изолировать страну от всего иностранного, способного причинить вред существующему режиму.

Закрепили присоединение Курильских островов к России экспедиции А. Шестакова и Д. Павлуцкого (1727), И. К. Кириллова (1733), М. П. Шпанберга (1738—1739). После этих и ряда других экспедиций со второй половины XVIII в. началось активное освоение Курил — русские поселенцы основали на о-вах Шумшу, Парамушире, Урупе и Итурупе населенные пункты и воздвигли укрепления. На Урупе, например, появился поселок Курилороссия, куда русские перевезли скот и начали его разводить, организовали промысловую артель, стали выращивать овощи, рожь, ячмень.

Россия, заботясь об укреплении своих дальневосточных ру-

бежей и установлении торговых отношений с соседями, стараясь, и безуспешно, привлечь на свою сторону айнское население Курильских островов. Айны были поставлены в привилегированное положение по сравнению с другими коренными жителями Сибири и Дальнего Востока. Ясачным сборщикам строгайше предписывалось тех курильцев, которые еще не были подвластны русскому правительству, «уговаривать в подданство, не оказывая при этом не только делом, но и знаком грубых поступков и озлобления, но привет и ласку» [Левин, Дубровина, л. 25].

В конце XVIII в. по инициативе русского мореплавателя и купца Г. И. Шелехова на востоке России была создана Российско-Американская торгово-промышленная компания, которая получила от русского правительства право монополично управлять Аляской, Алеутскими островами, Сахалином и Курилами. При Компании айнов вообще освободили от уплаты правительству ясака, налогов и других повинностей [Левин, Дубровина, л. 26], чего не удаивались все остальные «инородцы». Принесла свои плоды также политика христианизации айнов. В результате деятельности христианских миссий, навязывавших аборигенам русскую веру, подавляющее большинство курильцев выучило русский язык, а некоторые из них знали даже русскую грамоту и умели читать по-русски. В незначительной степени этому способствовала открытая на о-ве Шумшу в 1747 г. церковно-приходская школа. Позднее многие айны учились также на Камчатке [Русские землепроходцы, 1982, с. 67].

Общение русских с айнами дало и другие положительные результаты. Айнское население Курильских островов заимствовало от русских элементы их культуры — жилище, одежду, орудия труда, некоторые ремесла. Под влиянием русских айны начали заниматься огородничеством и даже разведением крупного рогатого скота. В общем, айны тяготели к русским и относились к ним дружелюбно. В. М. Головин в своих «Записках» отмечал, что айны «любят русских» [Сокращенные записки, 1819, с. 29]. В противоположность этому японцев, которые стали проявлять в конце XVIII — начале XIX в. особый интерес к островам, курильцы боялись, не доверяли им и вообще старались по возможности уклониться от встреч.

В самом начале XIX в. японцы сделали попытку присоединить к Японии о-ва Итуруп и Уруп, а также юг Сахалина. В 1800 г. на Итурупе японские чиновники уничтожили русские пограничные знаки и установили свои. Однако через несколько лет, в конце 1806—весной 1807 г., экспедиция под командованием лейтенантов Н. А. Хвостова и Г. Н. Давыдова выдворила японцев сначала с Сахалина, а затем с Итурупа и Урупа. Во всех селениях Южного Сахалина айнам было объявлено, что Россия будет защищать их от японцев [Русские землепроходцы, 1982, с. 58].

Но судьба была жестока к айнам, особенно к аборигенам

Курил. Воспользовавшись трудным положением России, которая вела Крымскую войну, Япония добилась передачи ей по Симодскому трактату (1855) южной части Курильских островов. Сахалин в этом русско-японском договоре был обозначен как «неразделенная» между двумя государствами территория [Международные отношения, 1973, с. 112]. Через 20 лет, в 1875 г., Япония еще раз использовала противоречия между Россией и западноевропейскими странами и сумела навязать ей договор, в соответствии с которым все Курильские острова переходили к японскому государству в «обмен» на южную часть Сахалина, где преобладало русское население. С этого времени айны стали считаться подданными Страны восходящего солнца.

После поражения России в русско-японской войне 1904—1905 гг. такая же участь постигла и сахалинских айнов. Япония, растоптав тем самым все предыдущие договоры, присоединила к своей империи юг Сахалина. Туда хлынула волна японских чиновников, земледельцев и рыбпромышленников, подвергших айнское население безжалостной эксплуатации.

Более всего от присоединения Курил и южной части Сахалина к Японии пострадали курильские айны. Их судьба была поистине трагической. В страхе перед японцами айны бежали с одного острова на другой, на север архипелага [Кюнгер, л. 13]. Однако в 1884 г. японцы насильственно переселили аборигенов Курильских островов с севера на бесплодный остров Сикотан (Шикотан), лишив тем самым курильцев родины. Отсутствие морского зверя, составлявшего основу существования айнов, недостаточное количество рыбы, плохие жизненные условия, болезни и отсутствие элементарной медицинской помощи привели к почти полной гибели аборигенов Курил на этом острове. Жалкие остатки курильцев позднее были переселены японцами на Хоккайдо. В 1941 г. умер последний курильский айн [Кодама, 1969, с. 17], прекратив тем самым историю одной из интереснейших общностей, входивших в состав айнского этноса, историю длиной в несколько тысячелетий.

ТРАДИЦИОННОЕ ХОЗЯЙСТВО, КУЛЬТУРА, БЫТ И ОБЩЕСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ АЙНОВ

Несмотря на потерю айнами их этнических территорий, утрату ряда элементов самобытной айнской культуры, слом социальной организации в результате колониальной политики в отношении аборигенов политикой правительства Японии, многие хозяйственные навыки и культурно-бытовые особенности, издавна присущие айнскому этносу, продолжали существовать вплоть до первой половины нашего столетия. В некоторых районах Хоккайдо отдельные элементы национальной культуры айнов живут и по сей день. Все это позволяет дать общую характеристику производственной деятельности, культуры и быта традиционного айнского общества.

Основой традиционной хозяйственной деятельности айнов были рыболовство (в большинстве районов расселения главное хозяйственное занятие), наземная охота, морской зверобойный промысел (в основном у курильских айнов) и собирательство.

Айны были прекрасно приспособлены к их природному окружению. Все жизненное пространство или пространство, на котором добывалась пища (*ивор*), делилось на две зоны: летнюю и зимнюю. Обе зоны с участком реки и прилегающей частью ее бассейна, озерами, массивами леса и побережьем моря находились в пользовании определенной общины, жившей в одном поселке (*котан*), и были запретны для членов других общин. Летние жилища айнов располагались вдоль рек, по которым поднимались на нерест лососевые. Зимнее место жительства находилось на удалении от моря, выше по течению рек и ближе к горным районам, где айны охотились на лесного зверя.

Рыба лососевых пород, вылавливаемая с июня по декабрь, а также сельдь, которую айны ловили весной, были основой их питания. Об этом говорит то, что слово «*тиэп*» (рыба) в айнском языке имело еще два значения* — «собственно айнская пища» и «основная пища».

До прихода японцев рыбы было очень много и ее ловили всевозможными снастями (сетями, сделанными из крапивных волокон, запорами, острогами и гарпунами), а иногда прямо руками. Летом на маленьких реках айны часто практиковали ночной лов рыбы с помощью горячей лучины и уже упоминавшегося *марэка* — остроги со съемным крюком (см. вкладку). Для ловли лосося айны Курил и Хоккайдо использовали специально обученных собак, являвшихся их единственными домашними животными. Собак обучали плавать в заливе рядом с берегом для того, чтобы животные гнали косяки лосося в сторону хозяина. Обученные собаки ловили рыбу также в реках, хватая ее зубами и вытаскивая на берег, где ее отбирал рыбак.

Зимой айны занимались подледным ловом. У проруби, над которой сооружался шалаш, крытый хвойными ветвями, ловили навагу, камбалу и другие виды рыб. Шалаш использовались и в летне-осеннее время. Шалаш (*уорун тисэ*) ставился на берегу реки и рыболов, сидя в его тени, бил рыбу *марэком* [Ватанабэ и др., 1983, с. 49].

У прибрежных айнов было развито, кроме того, и океаническое рыболовство. На дослбленках-однодеревках они выходили в открытое море на 15—20 км от берега и там ловили крупную рыбу гарпунами с отделяющимися костяными или железными наконечниками (*китэ*), которые прикреплялись при помощи длинной веревки к борту лодки [Ватанабэ и др., 1983, с. 13—14].

Основными объектами морского рыболовства были луна-рыба (*кинапо*) и меч-рыба (*сиркап*). Добыча в прибрежных водах гигантской меч-рыбы, длина которой превышала иногда

3 м, была делом трудным и крайне опасным. Айны сравнивали лов меч-рыбы в море с охотой на медведя на суше. Луна-рыбу и меч-рыбу ловили в основном из-за их жира, который получали, сделав надрез на спине рыбы. Затем в надрез вставляли *инау* — заструженную палочку, культовый предмет особой важности, а рыбу выбрасывали обратно в море. Большинство таких рыб продолжало жить и вновь попадало рыбакам с вросшим в них *инау* [Левин, Дубровина, л. 29]. Поимка такой рыбы считалась очень хорошим знаком.

Весной, когда рыболовство не приносило большого улова, айны охотились на морского зверя — различные виды тюленей, котиков, морских львов, сивучей и даже китов, которые подходили близко к берегу. День добычи кита становился праздником в айнской деревне, так как обилие мяса и жира надолго обеспечивало существование охотников и их семей.

На морских животных охотились с помощью гарпунов с отделяющимися наконечниками. У айнов получили распространение гарпуны оригинальной конструкции — с длинным и составным древком, которые позволяли охотнику поражать зверя с дальнего расстояния. Первый тип орудия применялся весной при охоте на нерпу около отдушин во льду. Как только морда животного показывалась над льдом, ее кололи лежавшим на льду гарпуном, древко которого равнялось примерно 10 м. Другой тип гарпуна с очень длинным составным древком, на конце которого укреплялся наконечник и специальный руль управления этим орудием с длинным ремнем, требовал в обращении с ним большого искусства. Суть охоты с таким гарпуном заключалась в мастерском управлении им с берега или лодки и нанесении удара ничего не подозревавшему животному со сравнительно дальнего расстояния [Левин, Дубровина, л. 32—33].

Нередко при морской охоте применялись стрелы, наконечники которых смазывались ядом аконита (*сुरूку*). Особенно славились искусством приготовления яда курильские айны. Яд получали из корней аконита, которые измельчались, замачивались в сосуде и ставились в теплое место для брожения. Проверялась готовность яда к использованию на насекомых. Палочку с каплей яда айны прикладывали к ножке паука. Если под действием приготовленного состава она отваливалась, яд считался сильным и годным для применения.

Участник Великой северной экспедиции В. Беринга Г. В. Стеллер описал охоту курильских айнов с отравленными стрелами на китов. Китов обстреливали этими стрелами с лодок, после чего люди быстро отходили от морских млекопитающих. Через определенное время яд начинал действовать, вызывая у животных страшные судороги. В итоге киты выбрасывались на берег, становясь добычей человека [Крашенинников, 1948, с. 135; Кит, 1974, с. 82]. Для айнов Курильских островов охота на морского зверя являлась основным хозяйственным занятием, оттеснившим рыболовство на второй план.

Следующим по важности источником существования после рыболовства и не менее значимым, чем морской зверобойный промысел, у большинства локальных групп айнов являлась наземная охота. Айны охотились весной и осенью в горах на крупного мясного зверя — медведя, оленя, поголовье которого прежде на Хоккайдо было чрезвычайно велико, а также кабаргу, лисицу, выдру, зайца и ряд других животных. На медведя охотились нередко в одиночку с рогатиной или луком и отравленными стрелами. Раненый отравленной стрелой медведь умирал через несколько минут после выстрела. Орудиями охоты были лук (простой у айнов Хоккайдо и сложный на Сахалине, очевидно заимствованный у соседних этносов), ловушки и самострелы. На Хоккайдо и Сахалине самострелы настораживали на лисицу, выдру, кабаргу. Их стрелы смазывали ядом. Огнестрельное оружие даже во второй половине XIX в. у айнов было редкостью.

На пушного зверя (в частности, на соболя) айны охотились с помощью петель, которые ставились в большом количестве, или различных ловушек давящего типа (на лисицу, куницу, выдру, енотовидную собаку, зайца и др.) [Ватанабэ и др., 1982, с. 38]. Пушнина имела у айнов товарное значение. Она являлась предметом обмена. Шкуры пушного зверя через ороков и нивхов шли в Маньчжурию и Китай; у русских айны за шкурки получали мануфактуру, у японцев — сакэ, рис, изделия ремесла.

На Курильских островах айны охотились на птиц, употребляя их в пищу и используя шкурки для изготовления одежды [Сокращенные записки, 1819, с. 25; Головин, 1972, с. 51, 57]. На Хоккайдо, однако, птиц в пищу не употребляли, считая их непригодными для еды из-за оперенья. Охотились лишь на орла, перья которого использовались для оперенья стрел.

Подсобную роль в жизни айнов играло собирательство. В то время как мужчины посвящали себя охоте и рыболовству, собирательством занимались только женщины и дети. На побережье собирали моллюсков, ракообразных, иглокожих, морскую капусту, в лесах — сарану, черемшу, всевозможные другие съедобные травы и корни, орехи, ягоды, дикие фрукты. Подсобным занятием айнов являлось, как и собирательство, примитивное земледелие.

Рыбные богатства, животный мир, обилие продуктов моря и дикорастущих растений позволяли айнам вести присваивающее хозяйство. Тем не менее земледельческие навыки они развивали еще с древности.

По преданиям, земледелие связывалось с богом Окикуруми, который, спустившись якобы с неба, украдкой принес с собой на землю горсть семян проса (*пияпа*). С тех древних времен айны, согласно фольклору, начали культивировать эти злаки [Левин, Дубровина, л. 30]. Айны возделывали также ячмень и некоторые другие культуры. Причем выращивание культурных

растений, как и собирательство, являлось исключительной привилегией женщин (см. вкладку). С постепенной колонизацией Хоккайдо японцами, айны начали воспринимать от них способы возделывания суходольного риса, пшеницы и других злаков. Поля обрабатывались кирками и мотыгами. С XIX—начала XX в. земледелием начали заниматься также и мужчины.

Хозяйственная деятельность, основой которой были рыболовство, морской зверобойный промысел и наземная охота, позволяла айнам делать довольно значительные запасы продовольствия на зиму. Этот тип экономики позволял жить в постоянных поселениях и не вести кочевого образа жизни.

В качестве летнего жилища айны использовали легкий каркасный деревянный дом, обшитый тростником, камышом, соломой или корой хвойных деревьев (см. вкладку). Таким же материалом покрывалась четырех- или двухскатная крыша дома. Внутри стены обвешивались плетеными циновками. В центре дома помещался очаг, справа и слева от входа располагались спальные места. Выход айнского жилища обычно был обращен в сторону реки с тем, чтобы человек, выходя из дома, сразу мог видеть водную поверхность и идущую на нерест рыбу. Входом в дом, как правило, служила небольшая пристройка — тамбур с земляным непокрытым полом, где на стенах и на полу хранились различные предметы айнского обихода: рыболовные сети, ловушки, луки, кое-какая домашняя утварь; там же находились собаки, укрывавшиеся от непогоды и жары [Левин, Дубровина, л. 46].

Зимой айны жили в полуземлянках, которые были удалены от морского побережья и находились ближе к горным массивам — районам охоты. Полуземлянка являлась древним видом айнского жилища. Остатки такого углубленного в землю жилища помещения, относящиеся еще к неолитическому времени, были обнаружены во многих областях Японского архипелага и на других территориях, где прежде расселялись айны. На Сахалине последние жили в землянках еще во второй половине XIX в. Полуземлянку айны называли *той тисэ* — «земляной дом». Стены такого жилища, как и крыша, которую поддерживали столбы, были деревянными. Сверху жилище засыпалось землей. *Той тисэ* строили обычно несколько семей, и каждая из них имела в доме свой очаг [Буссе, 1872, с. 73]. Полуподземные жилища были широко распространены у жителей севера Тихоокеанского побережья.

Подсобными сооружениями, которые располагались рядом с жилыми постройками, являлись бревенчатые амбары (*пу*), установленные на четырех столбах. В них айны хранили продовольственные запасы. Столбы, на которых возвышались эти подсобные постройки, были своеобразной защитой от грызунов и мелких хищников. Такого рода строения зафиксированы у многих этносов Северной Азии.

Традиционная айнская одежда, одинаковая по покрою для

мужчин и женщин, шилась из материн, сотканной из луба вяза — *атту* (см. вкладку). Такая ткань называлась *аттусь*. Одежда из луба представляла собой короткий распашной халат, под которым женщины носили глухую рубашку из более тонкой ткани, а мужчины — короткие штаны или набедренную повязку. В торжественных случаях айны одевали длинный халат (*тюкокапу*) такого же покроя, богато орнаментированный вышивкой или аппликациями из белых или синих полос. В зимний период айны носили подобный парадному халат, называемый *тинанпинуй*, но с несколькими подкладками, или меховую одежду, изготовленную из шкур собак, лисиц, куниц, барсуков, оленя, перпы. Халаты из нерпичьих шкур были характерны в основном для береговых айнов. У айнов Сахалина и низовьев Амура получили распространение халаты из рыбьей кожи. Женская верхняя одежда шилась из кожи лосося — кеты или горбуши [Левин, Дубровина, л. 42]. На Курильских островах, как уже отмечалось, айны шили одежду из птичьих шкурок.

Летом айны обычно не пользовались обувью и ходили босиком, лишь иногда надевая сандалии, плетенные из лыка или травы, типа японских *варадзи* или деревянные *пиракка*, похожие на *эта* японцев. Зимой использовалась обувь из кожи морских животных или лосося.

Головными уборами айнам служили наголовные повязки, зимой при сильных холодах — меховые шапки. Однако большую часть года ходили с непокрытой головой.

Прическа айнов отличалась своеобразием. Мужчины выбривали волосы на лбу и темени; у ушей волосы собирались в два пучка. Они назывались «ножками бороды» [Левин, Дубровина, л. 41]. В плане сопоставления элементов культур примечательно, что из северных этносов выбривание волос на голове было характерно также для коряков. Обязательным для айнских мужчин, особенно для стариков, было ношение бороды и усов. Мужчины и женщины обычно отпускали волосы до плеч; волосы подстригались в кружок.

Еще до недавнего времени (до начала XX в.) айнские женщины делали себе вокруг рта и на руках (от кисти до плеча) татуировку (*синциз*), имевшую инициационное значение. По некоторым сообщениям, прежде татуировались и мужчины [Van Gulik, 1982, с. 4, 186—187]. На *догу* и других фигурках эпохи *дзёмон*, изображающих женщин, нанесена скорее всего именно татуировка [Манро, 1907, с. 472—473; Van Gulik, 1982, с. 137, 138]. Это позволяет предполагать, что в древности татуировка наносилась на все тело. Возможно, обычай татуировать тело был заимствован японцами от айнов.

Украшениями женщин были бусы и ожерелья из морских раковин, полудрагоценных камней, цветного стекла, которые назывались *рэкутумбэ*, а также пояс с бронзовыми бляшками и кольцами. В ушах и мужчины и женщины носили бронзовые или серебряные серьги.

Средством водного передвижения у айнов Хоккайдо и Сахалина были лодки-долбленки. Они изготавливались из цельного ствола дерева. Обычно для этого использовался тополь. Морской вариант лодки-долбленки снабжался дощатыми надставными бортами, защищавшими судно от волн. Хоккайдоские и курильские айны зимой употребляли для передвижения по глубокому снегу лыжи-ракетки ступательного типа, напоминавшие по конфигурации цифру 8. На Сахалине айны использовали дощатые лыжи скользящего типа, очевидно заимствованные у коренных жителей бассейна Амура. У сахалинских и северокурильских (на о-вах Шумшу и Парамушир) и камчатских айнов существовало, кроме того, упряжное собаководство, которое отсутствовало у айнского населения юга Курил и Хоккайдо. Это позволяет предположить, что такой вид транспорта был заимствован айнами у местных жителей низовьев Амура, Сахалина и Камчатки.

Для переноски тяжестей и детей за спиной у айнов имелись специальные налобные повязки, широкая часть которых проходила через лоб, а концы, опущенные на спину и связанные друг с другом, удерживали груз. Аналогичное приспособление использовалось для подобных целей также коряками.

В натуральном хозяйстве айнов ремесло как таковое не выделялось, поэтому мужчины каждой семьи являлись не только рыбаками и охотниками, но и плотниками, столярами, строителями, резчиками по дереву и кости. Каждая женщина была ткачихой, швеей, умела плести циновки, вышивать.

Избыток продукции ремесла и других хозяйственных занятий шел на обмен — главным образом с японцами. Айнов интересовали японские мечи, лакированные сосуды, коробки и прочая посуда, одежда, ткань, курительные трубки, различные украшения, некоторые продукты питания (рис) и спиртные напитки (*сакэ*). Мечи, украшения и лакированные изделия считались семейными ценностями и передавались из поколения в поколение. В некоторых случаях отдельные образцы сохранялись в айнских семьях в течение столетий. В XX в. японцы охотно скупали оставшиеся у айнов предметы своей старины [Левин, Дубровина, л. 37.]

Гончарством айны занимались с древности, о чем свидетельствует археология. Айнская керамика постепенно была вытеснена китайской, японской и русской посудой. Частично керамика была заменена деревянными блюдами и чашками. Параллельно у айнов существовала и берестяная посуда. В некоторых районах расселения айнов гончарство продолжало сохраняться до относительно недавнего времени. Торни Рюдзо отмечал, что айны Курильских островов использовали керамику типа *най-дзи* с характерными для нее внутренними ушками еще в XIX в. [Торни, 1903].

Социальная организация айнов была типична для первобытнообщинного строя в начале его разложения. Основной об-

шественной ячейкой у айнов была малая семья, в которой происхождение велось по линии мужских предков. Отличительной особенностью этой линии (*экасикир*) был единый знак родства (*итокпа*), передававшийся по наследству от отца к сыну. Знак вырезался на орудиях охоты и рыболовства, на культовых предметах, в связи с чем в *итокпа* вкладывался духовный смысл, — знак родства считался семейным амулетом и талисманом, божественным помощником и охранителем. По этому знаку родственники легко могли установить принадлежность к одной *экасикир*, где бы и как бы далеко друг от друга ни жили ее члены. В противоположность знакам родства мужчин женщины, ведшие происхождение от одного женского предка и принадлежавшие к женской родственной линии (*хутикир*), имели одинаковые сакральные нижние пояса — *пон кут*.

Несколько домов поселка или несколько поселков, если даже в каждом из них были один-два дома, образовывали соседско-родственную общину. Единство общины проявлялось в коллективной собственности на охотничьи территории, рыболовные тони и пахотные земли, совместном проведении религиозных праздников, на которые обычно собирались все общинники, различных формах взаимопомощи, дележе добычи, полученной при совместной охоте и рыбной ловле и т. д.

Соседской общиной руководил совет старейшин, в котором самый старший по возрасту являлся его главой и старшиной деревни — *котан кор гуру* («человек, имеющий деревню»). Его звали также *утара кор гуру* или *утарара*. В деревне он жил в особом большом доме — *поро тисэ*. Глава общины, вокруг которого формировалось ее ядро (*экасикир*), являлся основным распорядителем на всех праздниках, осуществлял взаимоотношения с другими общинами, разрешал в присутствии старейшин совета всевозможные споры, занимался многими вопросами хозяйственной деятельности.

Кроме глав общин большими полномочиями исполнительной власти были наделены айнские военачальники — *ман кор гуру* («храбрый человек»), которые существовали у айнов в то время, когда они еще могли давать японским завоевателям организованный отпор (примерно в XV—XVI вв.). В компетенцию военных вождей, выбиравшихся, очевидно, несколькими локальными группами айнов, входило ведение внешних сношений с японцами, при необходимости — в борьбе против них — руководство военными силами, а также предводительство при столкновениях с другими группами айнов.

Суд и разрешение спорных вопросов производились, как правило, в присутствии всех общинников в соответствии с нормами обычного права. Самым распространенным способом для выявления правого и неправого было словесное состязание (*тяранкэ*), которое происходило в форме чтения стихов, заимствованных из преданий и мифов, произносимых особым напевом. Правым считался тот, кто своим красноречием и искус-

ным подбором изречений заставлял замолчать противника [Левин, Дубровина, л. 50]. Проигравший платил победителю штраф своим имуществом, преимущественно мечами и лакированной посудой. При спорах практиковалось также опускание в котел с кипятком рук спорщиков. Виновный, как считали айны, выдергивал из воды руку раньше [Такэкума, 1918, с. 32].

За различные проступки и преступления виновные подвергались наказаниям; мужчинам брили голову и остригали бороду (самое позорное наказание для мужчин), практиковалось избивание дубиной, перерезание сухожилий, подвешивание к деревьям за конечности, закапывание в землю заживо (в случае убийства, что считалось тягчайшим преступлением, причем закапывание производилось вместе с убитым) [Левин, Дубровина, л. 49—50; Арутюнов, Щебенков, с. 164—170]. Для выяснения правды допускались пытки. Одной из них было помещение человека в котел с водой и нагревание на костре до тех пор, пока подозреваемый не сознавался [Batchelor, 1901, с. 287].

Родственные отношения айнов в общих чертах были типичны для многих этносов Азии, стоявших на том же уровне общественного развития, что и они. Большое значение в родственных связях, например, играл дядя по материнской линии. Отец и его брат (старший или младший) терминологически иногда не различались. Этот факт, являющийся пережиточным, говорит о том, что прежде у айнов превалировал возрастной принцип объединения родственников и люди, входившие по этому признаку в одну категорию, были равнозначны для младших поколений. Родственная айнская терминология характерна для систем терминов родства линейного типа вообще, но ряд особенностей сближает ее с системами сибирских этносов, в частности чукчей и коряков.

Главой айнской семьи и дома являлся старший по возрасту мужчина, а в случае его дряхлости — его младший брат или старший сын. Авторитет главного в доме человека был огромным. По сути дела, он пользовался неограниченной властью в решении всех вопросов семейной жизни как в хозяйственной, так и в духовной сферах.

Совершеннолетие у мальчиков и девочек наступало примерно в 15 лет. Показателем перехода в другую возрастную группу для юношей была прическа взрослого мужчины, т. е. бритые лоб и темя, а для девушек — татуировка, которую наносила вокруг рта (постепенно, начиная с 13 лет) и от кисти до локтя старшая сестра матери.

Для совершеннолетней девушки родственники строили дом, куда она переходила жить и где принимала молодых людей, из числа которых должна была выбрать себе мужа [Левин, Дубровина, л. 51—52]. У айнов существовало также заключение брака по брачному сговору между родителями. В соответствии с договоренностью осуществлялась «покупка жены», когда стона невесты преподносила родственникам жениха подарки

(одежду, украшения, оружие, вино и др.). Другой формой брака являлась предварительная отработка женихом за невесту; он работал в ее доме за несколько лет до свадьбы, после чего уводил ее в свой дом [Арутюнов, Щебенков, с. 128].

В процессе своего исторического развития айнская общность выработала ряд самобытных этнических традиций, к числу которых наряду с уже указанными относятся система народных знаний, прежде всего народная медицина, прикладное искусство айнов, представляющее собой выдающееся явление в изобразительном искусстве народов мира, создавшее удивительные образцы орнаментики, резьбу по дереву и кости и т. д., айнский фольклор один из самых развитых среди фольклорных традиций Дальнего Востока, с разнообразием его сюжетики и жанров, танцы.

Однако наибольший интерес представляют собой айнские религиозные воззрения и верования, которые в большей или меньшей степени, но всегда и неизменно присутствовали во всех сферах жизни айнов, будь то хозяйство или материальная культура, социальная организация или семейный быт, и которые проявлялись во время многочисленных праздников, почитании различных существ и объектов неодушевленного мира, обрядах. Без осмысления этой важнейшей области культуры айнов невозможно представить их традиционное общество и своеобразие айнского этноса.

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ И ИХ РОЛЬ В ЖИЗНИ АЙНОВ

Религиозные воззрения и верования айнов, система выработанных на их основе культов и обрядов представляют собой наиболее интересную и одну из самых важных составляющих духовной жизни и вообще традиционной айнской культуры. Религиозные воззрения занимали исключительно важное место в жизни айнов в силу того, что пронизывали буквально все сферы существования как индивидуума, так и общества в целом, и ни одна из сторон жизнедеятельности айнского населения не может быть представлена в отрыве от них.

Различные религиозные представления и верования, сопровождавшиеся большим количеством всевозможных обрядовых действий, окружали человека в айнском традиционном обществе с момента его рождения и до смерти. Без соответствующих религиозных процедур — культовой практики — айны не приступали ни к одному большому или малому предпринятию.

Ритуальная деятельность, связанная с религиозными воззрениями и разнообразными магическими приемами, имела прежде всего превалирующее значение в хозяйственных занятиях айнов. Перед началом рыбной ловли или охоты обязательно произносились длинные и красноречивые молитвы, адресованные

сверхъестественным силам. Молитвы сопровождались умилюющими жертвоприношениями с целью достижения успеха. То же предпринималось как после окончания конкретного мероприятия, так и в конце рыболовческого и охотничьего сезонов в знак благодарности за помощь и для испрашивания удачи в будущем.

Религиозные воззрения находились в тесном взаимодействии с традиционной социальной организацией айнов. У них не было духовенства. Роль отсутствующих профессиональных управителей культа, так же как и у некоторых этносов Сибири (например, у чукчей и коряков), ложилась на старейшин общины и старших членов семьи³. Глава деревни, как правило, являлся одновременно и основным религиозным деятелем поселка, распорядителем при любой более или менее значительной церемонии. Он либо совершал ритуальные действия, либо следил за правильностью их исполнения в соответствии с традициями. Большое значение при отправлении культов или проведении религиозных праздников имел также социальный статус каждого общинника. Тот, кто совершал ритуальные действия, назывался *экаси* — «старик», «старший», к нему относились с уважением и почитанием. В пределах отдельной семьи религиозные функции исполнялись главой дома. Остальные члены семьи в зависимости от возраста и пола играли при всех культовых действиях строго определенную роль. При этом лишь в исключительных случаях, например при почитании женских предков, женщины могли непосредственно участвовать в ритуальных действиях — говорить с духами (*камуями*) и молиться им. В остальных случаях женщинам отводилась в ритуале лишь подсобная роль, так как они считались нечистыми существами. Если женщина видела зловещий сон или ей предсказывали неприятность, она просила своего мужа или сына молиться *камулям* от ее имени.

Религиозная деятельность айнов, носившая общинный и семейный характер, в большинстве случаев подразумевала проведение различных ритуалов родственниками по мужской линии (*экасикир*), имевшими особый единый мужской родственный знак (*экаси штокпа*) и составлявшими ядро определенной локальной группы.

Специфика осуществления культовых действий (обряды почитания предков, медвежьего праздника и др.) членами родственных групп повлияла на то, что места, предназначенные для их отправления, сосредоточивались в основном в пределах айнской усадьбы — в самом доме или поблизости от него, у наружного алтаря. К числу культовых мест следует отнести также кладбища, отдельные пещеры (например, Тэмия и Фугоппэ на Хоккайдо, где были обнаружены наскальные изображения), которыми тоже распоряжались родственники отдельных локальных групп айнов.

Религиозные воззрения влияли на семейные отношения и

домашний быт, на материальное производство и материальную культуру, народные знания и медицину, искусство и фольклор, песни и танцы и т. д. Соответствующими церемониальными религиозными действиями обставлялись любые путешествия и перемещения в пределах района проживания той или иной локальной группы айнов, постройка жилища, средств передвижения, изготовление какого-либо предмета домашнего обихода или орудия, появление на свет ребенка, присвоение имени, похороны. Все праздники, торжества и увеселения, по существу, были производными религиозной жизни; стихийные бедствия, несчастья и неприятности связывались в сознании айнов опять-таки со сверхъестественными силами.

Наибольшее развитие у айнов получили те религиозные воззрения, которые так или иначе были связаны с обеспечением жизни человека, добычей средств его существования. Многие представления, имевшие под собой реальную практическую основу, со временем превратились в культы, появилась их магическая нагрузка, что было обусловлено стремлением застраховать себя от неудач, в частности на промыслах. Так, развились культы духов — хозяев морей и лесов, ведавших их обитателями.

Систему религиозных воззрений айнов, отражавшую наряду с фантастическими представлениями часто и многие рациональные элементы, можно считать ранней формой религии, которая характерна для этнических общностей на стадии первобытно-общинного строя и для миропонимания человека, стоящего на ступени с низким уровнем развития производительных сил. В среде айнского этноса, обитавшего на краю ойкумены и долго находившегося в условиях относительной изоляции, такие представления сохранились вплоть до нашего времени. Вот почему изучение аспектов религиозной жизни айнов интересно не только для собственно айнской этнографии, но и для понимания основ первобытного мышления, осмысления вопросов формирования мировоззрения айнского и подобных ему этносов, объяснения причин, воздействующих на психику человека вследствие создания им религиозных концепций. Это можно сделать при анализе религиозных представлений айнов и их оценке с материалистических позиций современной советской науки.

Следует отметить также, что система религиозных верований, культов и обрядов айнов представляет большой интерес в этногенетическом плане. Айнские религиозные воззрения, несмотря на присущее им своеобразие, в общих чертах вписываются в пласт представлений коренных народов Сибири и Дальнего Востока и, в более широком смысле, Северной Азии. Некоторые особенности айнских религиозных представлений позволяют говорить и о взаимовлияниях в сфере духовной культуры, которые, очевидно, явились следствием этнических контактов в данном регионе.

В схематичном и обобщенном виде религиозные воззрения

айнов можно изобразить как систему, состоящую из трех взаимосвязанных и вытекающих друг из друга составных частей: религиозных верований и представлений; различных культов, сформировавшихся в результате развития определенных представлений; обрядов, являвшихся логическим продолжением культовой, своеобразной культовой практикой.

Однако такое условное подразделение указанной системы не освобождало ее от крайне сложного синкретизма различных представлений, переплетенных друг с другом культов, запутанной обрядности, сопровождавшейся жертвоприношениями, важнейшими из которых были специальные жертвенные предметы — *инау* — заструженные палочки или просто стружки, рассматривавшиеся как особо посвященные вещи и являвшиеся, очевидно, пережитками реальных жертв.

Основой религиозных взглядов айнов являлся анимизм (лат. *anima* — душа, дух) в его классической форме, т. е. одушевление или признание наличия сверхъестественной души у каждого растения, животного и вообще живого существа, в том числе и человека, включая и отдельные органы его тела, предметы неорганического мира, орудия, сделанные человеческой рукой, явления природы. Анимистические представления на ранней стадии развития человечества были распространены чрезвычайно широко. Они могут считаться характерными для первобытного общества в целом, и их существование является своеобразным мерилом уровня прогресса той или иной этнической общности. И в этом плане воззрения айнов не представляют чего-то исключительного, они аналогичны ранним формам религии других первобытных этносов. Созданные воображением человека многочисленные души и духи как бы разделяют мир на две части — мир, реально существующий, и невидимый мир таинственных сил, довлеющих и управляющих всем живым и неодушевленным на земле.

Такого рода примитивные взгляды отражали незнание и непонимание объективных законов природы, слабость человека в борьбе с ней. Всякое столкновение с неизвестным, неординарным, природные катастрофы — извержения вулканов, землетрясения и цунами, тайфуны и пожары, эпидемии, различные болезни, несчастья, неудачи на промыслах, голод и смерть — ставили мысль человека в тупик, но одновременно с этим и обуславливали стремление по-своему объяснить непонятное.

Основоположники марксизма-ленинизма дали исчерпывающее объяснение первобытного миропонимания и подчеркнули его неспособность как материальными, так и духовными средствами истолковать все существующее. Так, В. И. Ленин отмечал, что именно фантастические представления порождены бессилием человека в борьбе с природой [Ленин, 1960, с. 142].

Основной ошибкой или заблуждением первобытного человека, как писал М. О. Косвен, являлось то, что он не отделял от природы, а отождествлял себя с ее явлениями и силами. Отсю-

да наделение себя возможностью вызывать или производить явления, характерные для природы, и, напротив, приписывание силам природы и неодушевленным предметам способностей, присущих только человеку, наделять природу такой же жизнью, какой он живет сам [Косвен, 1953, с. 142].

Двумя основными понятиями, на которых базировались общие концепции айнского анимизма, были *рама*т и *камуй*. Оба эти слова (первое — всегда, а второе — обычно) являлись показателями духовного, сверхъестественного.

Айнский термин *рама*т (или *рам*, *рама*) настолько сложен и многопланов по своей сути, что не может быть переведен на другой язык дословно. Ближайший эквивалент *рама*т — душа, дух, что представляет собой некую духовную субстанцию, бессмертную в противоположность материальному, являющемуся ее вещественной оболочкой.

Первоначально душа представлялась айнам, как, впрочем, и другим первобытным этносам, очевидно, как нечто конкретное и материальное, находящееся внутри тела человека. У многих народов она отождествлялась со словами «дыхание», «кровь». Местами, где находилась душа, считались сердце, грудь, живот. У ряда коренных этносов Сибири, например, местопребывание души связывалось с внутренностями. То же было характерно и для айнов. Производное от *рама*т (означающее кроме души еще и сердце) слово *рамаро* имело значения «внутренности», «кишки» [Добротворский, 1875, с. 267—268; Batchelor, 1926 (II), с. 385—386].

Уход души из тела человека с последним дыханием или с вытекающей кровью означал телесную смерть, но не смерть души, менявшей лишь оболочку. Душа считалась бессмертной, и она не могла быть уничтожена, как жизнь. Душа не исчезала бесследно, она снова появлялась в другом похожем теле. Дед, например, возрождался, по айнским представлениям, во внуке. Это нашло отражение в системе терминов родства айнов.

С течением времени, с развитием абстрактного мышления возникла отвлеченная идея духа, противоположная материалистическим представлениям. У айнов, однако, некоторые первоначальные представления, связанные с душой, сохранились в виде пережитков, так же как и у их североазиатских соседей, в частности тунгусо-маньчжуров.

Представление о душе, покидающей при смерти тело человека или животного, было распространено и на предметы материальной культуры. Однако для того, чтобы душа покинула материальный объект, необходимо было, по мнению айнов, сжечь его или сломать. При айнских похоронах одежду умершего разрезали, а оружие, утварь и прочий погребальный инвентарь ломали на могиле, чтобы неумирающие души вещей могли сопровождать покойного в загробный мир [Munro, 1963, с. 8]. Возможно, этот же принцип лежал у айнов в основе своеобразного способа самоубийства путем вскрытия живота — *пере*, о ко-

тором имеется упоминание в словаре М. М. Добротворского [Добротворский, 1875, с. 249. Прил. 1, с. 38]. Как и при поломке вещи или разрезании одежды на похоронах, человек, желающий умереть, вскрывая брюшную полость, выпускал свою душу.

Покинув тело человека или животного, полагали анимисты, душа могла вести независимое существование в качестве духа или же вселиться в новую материальную оболочку, в частности в родившихся детей. В зависимости от различных условий души умерших, как думали айны, либо достигали «мира мертвых», либо оставались на земле среди живущих людей, становясь вредоносными духами.

Вторым главным компонентом основы анимистических верований айнов были *камуй* — духи, бессчетные и обитающие повсюду — на небесах, в воздухе, на земле, в воде и под землей. Термин *камуй* был таким же многоплановым, как *рама*т. Он применялся к огромному числу духов и божеств⁴ айнского пантеона и являлся обозначением человека (начальника, владельца, знатного богатого человека), ряда животных, считавшихся священными, всего, что было связано у айнов с непонятной силой, страшным и т. п. [Добротворский, 1875, с. 115. Прил. 1, с. 48; Batchelor, 1926 (II), с. 214]. *Камуями* назывались также души умерших предков, достигшие «небесной страны».

В сверхъестественной стране — обители *камув* — духи жили, по мнению айнов, точно так же, как люди на земле. Они имели человеческое обличье, семьи, жили в домах, составлявших поселки, у них были свои главы и начальники [Watanabe, 1964, с. 144]. *Камуй* могли по желанию или по приказанию своего главы посещать *айну мосир* — страну айнов как желанные гости, принимая облик какого-либо промыслового животного, птицы или рыбы. Такое воплощение божества в определенном живом существе носило у айнов название *ись ики катандэ* — «изменение (букв. — «замазывание») формы тела». Перевоплощенное божество появлялось перед человеком, но только перед тем, кого оно выбрало само [Takakuga, 1966, с. 22]. Айны должны были охотиться на явившихся к ним божеств и, поймав, воздавать за это благодарением, совершая ритуал отправки души убитого зверя с подарками людей обратно в страну *камув*. Подобного рода воззрения на «посещение» людей *камув* в качестве гостя и отpravку его с почестями обратно в мир духов хорошо известны по данным айнского фольклора [Кинданти, 1943] и археологии [Удагава, 1985]. За уважительное отношение к духам, выражавшееся в религиозных обрядах, люди, по айнским представлениям, получали вновь и вновь в материализованном облике новых *камув* в виде дичи, различных продуктов питания и всевозможных благ. И этот процесс должен был повторяться постоянно.

Нарушение церемониала отправки души в мир духов грозило неудачей на промыслах и прочими бедами. Наиболее ярким

проявлением подобных воззрений айнов был так называемый медвежий праздник — ритуальное убийство выращенного в неволе медвежонка. Аналогично «посылались домой» барсуки, лисицы, совы, орлы, также содержавшиеся в неволе, рыбы (лосось), в некоторых местах — тюлени. В принципе умерщвление айнами в силу необходимости всякого живого существа, будь то млекопитающее, земноводное, пресмыкающееся, насекомое, должно было сопровождаться соответствующими церемониями. В противном случае *рама* убитого существа могла затант обиду на человека, начать вредить ему.

Всех *камуев* айны подразделяли на добрых (*пирика*) и враждебных человеку (*вэн* и *косьмэ*). *Косьмэ* могли быть, однако, как вредоносными, так и доброжелательными, в зависимости от обстоятельств. Айны выделяли также категорию *камуев*, называвшихся «безразличными *камуями*», которые тем не менее могли оказывать человеку помощь, выступая на стороне добрых духов в борьбе со злыми, если их задабривали и угощали [Мунго, 1963, с. 9]. В подавляющем числе случаев термин *камуй* применялся айнами к добрым сверхъестественным существам и лишь в виде исключения к злым, наиболее могущественным.

В соответствии с социальной дифференциацией внутри человеческого общества мысль человека переносила элементы общественного устройства и на сонм духов и божеств, которые стали различаться по рангу или объединяться в иерархию. У айнов, однако, иерархия духов и божеств имеет слишком расплывчатую форму, так как иерархическая структура айнского общества в соответствии с его развитием стояла на низком уровне [Арутюнов, Щебенков, с. 242]. В общих чертах при рассмотрении градаций *камуев* усматривается устройство, типичное для айнской общины с ее главой, владельцами отдельных хозяйств и рядовыми общинниками. То же относится и к различным качествам и силам (добрым или злым) духов, которые в сознании айнов соответствовали доброте и зловредности у людей.

Любое «сверхъестественное создание» следует рассматривать как образ, имеющий вполне реальное происхождение, почерпнутый из среды, окружающей человека, преломленный в первобытной фантазии. Духи — хозяева местностей и природы подобны людям, обладающим той или иной собственностью в сфере своей деятельности [Равдоникас, 1947, с. 112—113], владеющим, например, определенными общинными рыболовными участками и охотничьими территориями. Этот же принцип распространяется и на разделение духов на злых и добрых, что обусловлено наличием у индивидуума или общности врагов и друзей. Отсюда — выделение злых духов, оборотней и демонов, вредящих человеку, и добрых *камуев*, помогающих людям. В то время как вредоносные духи (духи болезней и прочих несчастий) стараются погубить индивидуум или общность в целом, добрые духи, например дух огня у айнов, оказывают человеку

покровительство, защищая его от различных несчастий, в связи с чем они удостоиваются особого почитания и умилоствления. Как и для человека, для добрых духов приятны подарки и угощения; то же, что не нравилось айнам (колючки на растениях, плохой запах и т. п.), являлось неприемлемым и для злых духов и должно было отпугивать их.

Классифицировать огромное количество айнских *камуев* по их различным характеристикам довольно трудно. Попытки подобных классификаций встречаются у ряда авторов. Н. Г. Манро, в частности, выделял восемь групп *камуев*, куда входили называемые им «дальние *камуи*» и божества традиций, близкие (доступные) и надежные *камуи*, вспомогательные *камуи*, духи-помощники, персональные, вредоносные и злобные *камуи*, *камуи* заразы, существа невыразимого отвращения и животные-*камуи* [Мунго, 1963, с. 12]. Несмотря на свою дробность, такая структура все равно не отражает всего многообразия форм айнских сверхъестественных существ. В данном случае, очевидно, наиболее приемлем способ унификации. В соответствии с ним можно выделить три основные группы духов и божеств айнов:

верховные божества айнов (творцы мира), *камуи* вселенной и культурные герои, которые приравнены к *камуям*, а также нейтральные *камуи*, которые существовали в мире, но не оказывали никакого влияния на жизнь людей;

добрые *камуи* (домашние божества, покровители дома и семьи и многочисленные духи внешнего мира), обеспечивающие существование людей;

злые и вредоносные духи — источники всевозможных несчастий, болезней и смерти.

С двумя последними категориями духов была всецело связана обыденная и религиозная жизнь айнов. Привилегией постоянного почитания пользовались в основном только добрые *камуи*, от которых зависело жизнеобеспечение человека. Все остальные духи, особенно злые, не почитались. К злым духам лишь в редких случаях обращались с просьбами с целью наслать неприятности на врага.

Почитание различных добрых духов и божеств являло собой чрезвычайно важную часть всей религиозной жизни айнов, особенно культовой практики. В основе почитания духов лежали молитвы (*иноно итак* — «священные разговоры» или *камуй оро итак* — «разговоры с божествами») и жертвоприношения (*номи*). Их значение было исключительно велико.

Молитвы, с помощью которых айны испрашивали у сверхъестественных сил удачи в промыслах, благополучия семьи, избавления от болезней и т. п., были самой распространенной формой «коммуникации» между человеком и духами. Айны сопровождали ими почти все свои действия при любых обстоятельствах, так как это был самый простой способ испросить что бы то ни было у духов и божеств. Лишь длинные и сложные молитвы, произносимые на главных праздниках, исполняли

обычно старики, подавляющее же количество молитв было доступно лицам разных возрастов.

Отличительной особенностью айнских молитв, как, впрочем, и всей культовой речи у любых этносов, являлся их особый стереотипный и древний язык. В языке молитв использовались, как правило, слова, не употребляемые в обычном общении людей. Даже все сверхъестественные силы, которые в разговоре обозначались и без того по-особому, в молитвах имели совсем другие, еще более сакральные названия.

Многие молитвы и священные тексты содержались в айнском фольклоре, особенно в *камуй юкар* — «божественных песнях» и *ойна* — «преданиях». Айны черпали в устной фольклорной традиции основные сведения о божествах, демонах и их природе. Как считали айны, зная природу божества, его склонности и недостатки, можно было использовать их в нужный момент, привлечь божество на свою сторону или избавиться от того или иного демона [Невский, 1972, с. 23—24].

Жертвоприношения *камуй* обозначались общим названием *номи* и подразумевали принесение в жертву духам и божествам в основном вина, пищи и *инау*.

Особенно выделялось в религиозных действиях жертвование духам вина и его употребление айнами. Распитие спиртных напитков было развито ничуть не меньше, чем произнесение молитв. Без них не обходился ни один хотя бы самый маловажный акт, писал Л. Я. Штернберг [Штернберг, 1933, с. 581]. Вино пили во время почитания предков, при новоселье и сопровождающих его обрядах, медвежьих праздниках, похоронах и т. д. Употребление вина и одновременное принесение его в жертву богам (*камуй номи*) объяснялись айнами как совместное ритуальное действие человека и сверхъестественных сил, во время которого айны приобщались к напиткам богов и общались с духами. Винопитие считалось у айнов неким магическим действием, совершаемым якобы для богов; это рассматривалось как весьма богоугодное дело. Пили поэтому много и считали нужным пить до полного опьянения [Штернберг, 1933, с. 582]. Нечто схожее было характерно и для других народов Северной Азии, в частности для палеоазиатов — чукчей и коряков, прибегавших, к примеру, к галлюциногенным опьяняющим средствам типа мухомора (сушеного или в виде настоя) для вхождения в «контакт» с духами.

И наконец, жертвами были *инау*, всегда считавшиеся священными; их роль в жизни айнов была чрезвычайно велика. Использование *инау* было настолько распространено, что превратилось в самый развитый культ и своего рода манию. Без *инау*, как и без молитв, айны не обходились почти никогда.

Таким образом, концепции айнских религиозных воззрений отражали все основные аспекты анимизма, являвшегося базисом религии айнов, пропизывавшего все их представления, культуры и обряды.

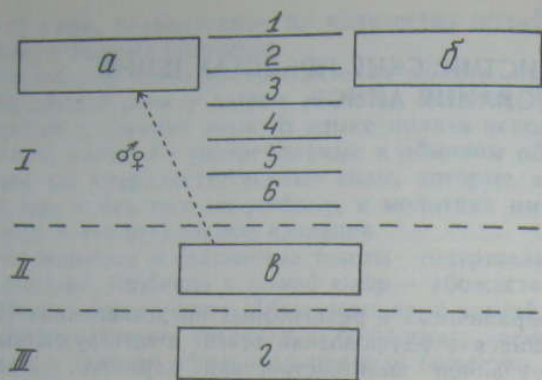
АНИМИСТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ВЕРОВАНИЯ АЙНОВ

Ярко выраженный в религиозных представлениях анимизм, заключающийся в одушевлении всего существующего в мире, приобрел у айнов политеистический характер. Как писал Н. А. Невский, божествами для айнов являлись не только небо, солнце, луна, звезды, горы, реки и прочее, но и почти каждый предмет, и свидетельства этой множественности были отражены в молитвах: *циномикамуй иннэ якка* — «богов, что мы молим, хотя и много...» [Невский, 1972, с. 14]. Айны считали, что окружающее их пространство — местообитание бесчисленного количества всевозможных сверхъестественных существ — духов, оборотней, демонов, божеств, невидимых или появляющихся перед человеком в каком-то облике и прибывающих в страну людей с небес, из подземного царства или обитающих с людьми на земле.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВСЕЛЕННОЙ

Согласно традиционной концепции об устройстве вселенной, айны, как отмечено выше, подразделяли ее в вертикальном плане на три мира: верхний, средний и нижний. Верхняя и нижняя сферы являлись мирами исключительно *камуй* (*камуй мосир*). В противоположность им средний мир, называвшийся *айну мосир* — «мир айнов» или «мир людей», занимали айны. Такого рода деление мира на три сферы известно у многих народов, занимавшихся присваивающим хозяйством — охотой, рыболовством и особенно земледелием, которое, впрочем, в неразвитом виде присутствовало и у айнов, возможно, уже с неолитического времени. Обусловлено это было циклическостью сезонных явлений в природе (на земле и в атмосфере), связью этих явлений, от которых в немалой степени зависел успех хозяйственной деятельности и, следовательно, жизни человека. В основе подобных представлений об устройстве мира лежало осознание в ложной анимистической форме значения сил природы, воплощаемых в конкретных духах и божествах [Равдоникас, 1947, с. 117—118].

Верхний и нижний миры существенно отличались от *айну мосир* прежде всего тем, что они имели сложную стратифика-



Айнская вселенная в вертикальном плане:

I, II — миры духов, III — мир айнов; 1 — *синись кандо*, 2 — *рикуи кандо* — слои неба недоступные взору человека, 3 — *нотиу о кандо*, 4 — *нись кандо* — небеса, занимающие срединное положение, 5 — *урара кандо*, 6 — *рангэ кандо* — нижние небеса. Стрелка показывает направление, по которому движутся души умерших мужчин и женщин в страну предков (*онкэ камуй мосир*): а — *онкэ камуй мосир*, б — *камуй мосир*, в — *айну мосир*, г — *покна мосир*.

цию. Общим обозначением верхнего мира было слово *кандо* — «небеса». Небеса в космогонических воззрениях айнов подразделялись на несколько слоев. Некоторые авторы отмечали, что точное их число не ясно. Дж. Бэчелор выделял в своих работах шесть таких слоев-небес [Batchelor, 1905, с. 367; 1926 (II)], что, в общем, отвечало айным традициям. Шестеричное деление верхнего мира, возможно, было обусловлено тем, что слово *иван* (шесть) считалось у айнов священным и мистическим и, как правило, распространялось при счете на всякого рода объекты, связанные с чем-либо божественным. Однако некоторые ученые, рассматривая выражение *иван кандо* — «шесть небес», считают, что его можно интерпретировать и как «много небес», так как в ряде диалектов айнского языка (особенно в фольклорных текстах) *иван* означает нередко именно «много» [Ohnuki-Tierney, 1972, с. 442].

Самым высшим слоем небесной сферы, по айным представлениям, являлось *синись кандо*, которое считалось истинным, настоящим, высочайшим небом или «небом небес». За ним следовало *рикуи кандо* — «верхнее небо», иначе «высокое небо», отождествляемое с высшим небом, а у некоторых групп айнов даже стоящим выше его. Эти два слоя небес считались недоступными взору человека. Считалось, что там обитал владелец неба, творец всего существующего, высшее айское божество — *кандо кор камуй* и его помощники, которые воплощали отдельные стихии и рассматривались айнами как равные и независимые друг от друга. Там же, на высшем небе, находилась свя-

щенная страна предков, где они жили жизнью, подобной жизни на земле. Ниже располагались уровни небес, уже видимые с земли смертными существами. Срединное положение занимали *нотиу о кандо* — «звездное небо» и *нись кандо* — «облачное небо». Нижними слоями неба были *урара кандо* — «туманное (мглистое) небо» и *рангэ кандо* — «нижнее (низкое) небо». Иногда эти два нижних неба отождествлялись и их названия представлялись синонимами [Batchelor, 1926 (I), с. 391, 513]. Нижние уровни небес являлись обиталищем добрых божеств, второстепенных по сравнению с богом-творцом.

Нижний мир находился под землей. Согласно айским представлениям, отраженным в легендах, он, так же как и небесный, делился на шесть слоев [Тири, 1923]. В общих чертах подземный мир — место пребывания обычных усопших людей и злых духов. По некоторым сообщениям, айны рассматривали нижний мир, общим названием которого было *покна мосир* (*покнасири*) — «страна внизу», как своеобразное добавление и продолжение *айну мосир*. Он похож на мир людей, где, как и на земле, существуют горы, текут реки, растут деревья, ревет океан, поют птицы, бегают звери, плавают рыбы. Умирая, люди просто переходили, как думали айны, в нижний мир и продолжали там существование, соединившись с умершими членами своих семей и предками [Peng, Geiser, 1977, с. 209].

Однако в *покна мосир*, согласно айским воззрениям, все было иначе, нежели на земле: люди ходили вниз головами, деревья росли вверх корнями и т. д. Считалось, что души умерших попадают в посмертное место жительства через специальное отверстие в земле, находящееся в лесу, — *ивасуй* [Добро-творский, 1875]. Кубодэра Ицухико приводил даже конкретные места «входа» в подземный мир — «рядом с устьем реки Сапу и в верхнем течении Осасинай» (цит. по [Peng, Geiser, 1977, с. 249]).

Как упоминалось раньше, предки айнов обитали в небесной стране. В некоторых районах Хоккайдо наряду с представлениями о подземном мире верили в существование небесной страны — обиталища душ умерших. Хорошие духи жили там на востоке, плохие на западе. Возможно, легенды о небесной стране появились у айнов позднее, чем воззрения о подземной стране мертвых, и были восприняты от развитых цивилизаций Восточной Азии [Арутюнов, Щебенков, с. 154]. Вероятно, этим можно объяснить такую неопределенность местопребывания душ умерших предков. Правда, аналогичные представления о мире «верхних людей» имеются и у других этносов северо-востока Азии, в частности у коряков. Появление северного сияния связывалось у них с радостью, которую испытывали обитатели неба, когда к ним прибывали души вновь умерших [ПМА, 1982, л. 1—2]. Вряд ли такого рода воззрения обусловлены влиянием христианства. Скорее всего, они имеют северное происхождение.

Данные относительно нескольких уровней подземного мира весьма противоречивы и расплывчаты. В частности, в литературе имеются упоминания о подземном мире богов, в котором пребывали наряду с божествами души хороших людей, о мире *ти-рама мосир* — самом нижнем мире — прекрасной и светлой стране и т. п. Однако конкретных сведений об этих мирах, очевидно, не сохранилось [Мифы народов мира, 1980, с. 53]. С большей определенностью можно говорить только о так называемом *нитнэ камуй мосир* — мире злых духов. Это место называлось также *тэйнэ покна мосир* или *тэйнэ мосир* (букв. «сырая (влажная) страна»). Иногда она трактовалась как низ вселенной. *Тэйнэ мосир* считалась самым плохим и жалким местом во всей вселенной. Туда попадали после смерти плохие люди, а также злые духи, потерпевшие поражение в борьбе с добрыми силами [Peng, Geiser, 1977, с. 209]. Считалось, что попавшие в «сырую страну» испытывают нестерпимые мучения и претерпевают всевозможные наказания.

Землю, на которой жили люди, наряду с *айну мосир* айны называли еще и *канна мосир* — «верхняя страна (мир)», в противоположность нижнему миру. При этом айны, по аналогии со своим островным местом жительства, любую землю считали островом. Земля представляла собой горизонтальный план вселенной, где также существовало четкое пространственное разграничение между местами обитания сверхъестественных и человеческих существ, сферами влияния и деятельности. Это видно при рассмотрении таблицы, показывающей айнскую концепцию подразделения пространства на две основные части [Ohnuki-Tierpeu, 1972, с. 448]:

Сфера	Зона обитания сверхъестественных сил	Ареал обитания человека
Горизонтальный план	море и горы	прибрежная область
Область гор	горные районы	близлежащая часть горных массивов
Море	открытое море	прибрежные воды
Прибрежная зона	северо-восточная часть	юго-западная часть
Правая—левая сторона	правая сторона	левая сторона
Части вселенной	верхняя часть	нижняя часть
Река	верхняя часть	нижняя часть
Вертикальный план	верх	низ

Область жизнедеятельности каждой локальной группы айнов (*ивор*) была причастна и к духовному миру, являясь полем функционирования *камув*. Божества могли находиться в обеих частях горизонтального пространства среднего мира, люди — только в ареале своего обитания. Места, где жили главы многочисленных групп *камув*, как правило, по мнению айнов, были недоступны человеку. Все, что было связано с местами пребывания главных сверхъестественных сил, считалось священ-

ым, так как от божеств и духов зависело существование людей.

ВАЖНЕЙШИЕ ДУХИ И БОЖЕСТВА ВЕРХНЕГО МИРА

Верховным божеством айнов, создавшим вселенную и всех добрых богов, которые оказывали помощь людям, являлся, по айнским представлениям, *пасэ камуй* — «истинный бог», «бог богов» или, как его еще чаще называли айны, *кандо кор* (*коро камуй*) — «бог — владетель неба». Кроме того, его именовали также *котан кара камуй* или *мосири кара камуй* — «бог — создатель миров и земель». Этому божеству приписывалось управление всеми низшими *камуйми*, получающими от него жизнь и силы и служащими ему [Mungo, 1963, с. 12].

Бог — творец всего существующего являлся в принципе единственным наиболее важным божеством, однако довольно неопределенным по своим свойствам, в связи с чем его не почитали, не приносили каких-либо жертв, к нему относились лишь с почтением. По другим сообщениям айнских информаторов, обозначение *пасэ камуй*, хотя и применялось к божеству-создателю, распространялось как минимум на дюжину других богов, *пасэ* вообще означает «важный», «значительный» и т. д.

В районах рек Сару и Мукава на Хоккайдо как *пасэ камуй* признавались не только небесные божества, как, например, *тюд камуй* — божество солнца или *канна камуй* — бог грома, но и другие основные *камуй* окружающего пространства, включая божество воды, домашнего очага [Mungo, 1963, с. 13]. Во всяком случае, образ верховного творца являет собой довольно смутную картину в политеистических воззрениях айнов и формирование его монотеистической природы не совсем ясно.

К числу основных *камув* неба относилось упомянутое выше божество солнца. По своему статусу оно было ниже верховного бога, так как находилось на видимом человеком небесном слое (небе). Божество солнца называлось *тюд камуй* (от *тюдла* — «сияющая вещь») или *токап тюд камуй* — «божество — светило дня». Прежде оно было окружено почитанием. Это и неудивительно. Анимистическое одухотворение солнца как доброго существа, дающего тепло и свет, вполне понятно, так как оно оказывает на существование человека, на животный и растительный мир благотворное влияние, особенно в условиях довольно холодного климата Хоккайдо, Сахалина, Курильских островов. Почитание солнца известно у большого числа народов, в связи с чем это явление можно считать общечеловеческим.

Согласно Н. Г. Манро, покорной женой солнца была луна — *кунна тюд* — «светящая в темноте» или *ан тюд* — «ночное сияние» [Mungo, 1963, с. 13]. Она называлась также *куннэ тюд камуй* — «божество-луна» (темное божество-светило). Однако

по другим сообщениям, солнце само считалось женским божеством и нередко отождествлялось с луной, составляя с ней как бы одну сущность [Штернберг, 1933, с. 577; Ohnuki-Tierney, 1971, с. 443; Batchelor, 1926 (II), с. 90—91, 479]. Днем это божество светило как солнце, ночью — как луна, в связи с чем последняя называлась иногда «ночным солнцем».

По одной из айнских версий божество солнца и луны, живущее на луне, рождается с каждой новой луной, проживает в течение каждого лунного месяца новую жизнь и при окончании ущерба ночного светила умирает глубоким стариком [Добровторский, 1875. Прил. 2, с. 64].

В подобных представлениях, очень широко распространенных в мире, находят отражение циклические явления природы. Смерть и новое рождение божества-светила — бесконечное повторение смены времен года, увядание растительности и ее оживление весной и т. д. Чередование дня и ночи, лета и зимы происходит в привычной последовательности. Поэтому ее нарушение при затмении солнца или луны приводило айнов в мистический ужас. Они полагали, что светило поглощено злым духом, имеющим обличье черной лисицы или какой-нибудь другой вид. Чтобы помочь солнцу и отпугнуть злого духа, айны поднимали невообразимый шум [Torii, 1919, с. 268] или же совершали магические действия, помогая слабейшему доброму божеству: брызгали в небо водой, полезной для сердца солнца, стреляли стрелой из полыни в сторону скрывшегося светила и т. п. [Арутюнов, Шебеньков, с. 250].

С перемещением по небосводу божества-светила и изменениями, происходящими с ним, у айнов было связано исполнение многих религиозных ритуалов. Айны верили, что только в течение периода между новолунием и полнолунием можно исполнять все важные церемонии, так как богиня пребывает в это время в хорошем настроении и все молитвы достигают ее [Ohnuki-Tierney, 1972, с. 443].

Солнечное божество ассоциировалось в понятии айнов с женским духом домашнего очага, а также со змеей [Штернберг, 1933, с. 577]. Сравнение со змеей возникло у айнов, очевидно, при виде молнии — «огненной змеи». У сахалинских айнов люди, убитые ударом молнии, так же как утонувшие или задранные медведем, почитались особо, считаясь избранниками божества [Штернберг, 1933, с. 578].

Наконец, *туп камуй* рассматривалось как посредник между айнами и другими божествами. Поэтому в старые времена некоторые молитвы адресовались солнцу.

Следующим по важности после божества солнца и луны был *канна камуй* — «бог грома» или «бог-дракон» (верхний бог, верхний дракон). Несмотря на то что по рангу он стоял ниже солнца, *канна камуй* находился на более высоком небе, нежели *туп камуй*, и потому был невидим глазу человека.

Бога грома айны представляли в виде змееподобного су-

щества с телом, покрытым чешуей. Может быть, ассоциации, по которым он сравнивался со змеей, были обусловлены опять-таки молнией-змеей — тоже божеством, появление которого сопровождалось громом. Считалось, что на земле слышен гром (*камуй фуми* — голос богов), когда это божество летит по небу. Не исключено также, что такой образ возник под японским влиянием, так как в айнских преданиях гром выступает часто не в единственном, а во множественном лице. Обычно это два брата и две сестры [Невский, 1972, с. 45]. По другим представлениям, это — «божества верха», которые, как полагали айны, были многочисленны и постоянно боролись между собой. Молния представлялась айнам отражением их мечей, используемых в борьбе. Периодически эти божества опускались в мир людей с тем, чтобы испить воды из потоков [Ohnuki-Tierney, 1972, с. 443]. Пол божеств-драконов неясен. Однако применение мечей в их схватках может свидетельствовать в пользу того, что это мужские божества. Во всяком случае, айнские женщины, вступая в борьбу с врагом в критических ситуациях, использовали копья и кинжалы, но не мечи [Ohnuki-Tierney, 1972, с. 443].

Сахалинские айны не удостоивали почитания *канна камуй*, так как считали его злым богом за то, что он «сильно бьет» [Добровторский, 1875. Прил. 1, с. 40]. На севере Хоккайдо, напротив, божеству грома поклонялись и жертвовали ему *инау*.

Немаловажную роль в космических идеях играли также некоторые звезды и созвездия небосвода, считавшиеся добрыми, наделенными положительными качествами *камуйами*. По многим фантастическим верованиям небесные светила оказывали очень важное влияние на жизнь людей.

Звезды (*нотиу*), по айнским представлениям, рассматривались также как глаза небесных духов. Этим было обусловлено то, что айны вышивали на своей одежде орнамент в форме звезды (*нотиу нока*), который должен был отгонять злых духов от владельцев халата [Арутюнов, Шебеньков, с. 240]. Изображение солнца и звезд вырезалось на колчанах для стрел [Munro, 1963, с. 14], очевидно, с той же целью. Особенно почиталась у айнов как добрый дух Венера — утренняя звезда. Ее вида, как считали айны, боялся дух оспы. Он, по мнению айнов, появлялся и приносил эпидемию обычно тогда, когда Венера не была видна [Арутюнов, Шебеньков, с. 241].

Из созвездий наиболее почиталось созвездие Плеяды, о котором были сложены легенды, а также Большая Медведица. Находящуюся рядом с созвездием Большой Медведицы Полярную звезду айны называли *тинукара гуру* — «видимый человек». В одной из айнских легенд есть объяснение, каким образом на небосводе появилось созвездие Большой Медведицы и Полярная звезда. Согласно легенде, в древности человек расчленился для борьбы с большим медведем и, победив его, расчленил и забросил на небо части туши, став при этом сам Поляр-

ной звездой [Арутюнов, Шебенков, с. 241]. Интересно, что подобные сюжеты (о медведе, становящемся созвездием, и борьбе человека и медведя, в которой последний погибает) имеются в фольклоре коренного населения Сибири, о чем будет сказано ниже.

Многие звезды и созвездия в айнских воззрениях несли на себе семантическую нагрузку. Млечный путь (*лэт нока* — «подобие реки»), например, считался отражением земной реки (То-кати или Исикари). Звезда Альдебаран из созвездия Тельца рассматривалась как светило, ставящее ловушки на небесной реке (*урай тясикуру*), а созвездие Кассиопеи считалось небесным закидным певодом [Арутюнов, Шебенков, с. 241].

Наряду с фантастическими у айнов существовали и рациональные знания о звездах, основанные на опыте наблюдения небесных явлений. Изменение положения звезд на небе отражало смену времен года и говорило о необходимости сезонной смены хозяйственной деятельности; звезды являлись ориентирами в пути, по звездам определяли ход рыбы и т. д.

Среди многочисленных духов и божеств, связанных с воздушным пространством, были также боги бурь и штормов, гроз и ветров. Из-за тех неприятностей, которые они приносили людям, «хозяева» бурь не почитались. Ветры и штормы с востока и юга, по верованиям айнов, посылались им злыми духами, но ветер с севера считался хорошим — он, по их утверждениям, пригнал с севера к местам современного расселения айнов корабли айнских предков [Мунго, 1963, с. 13]. Этот факт можно рассматривать как один из существенных при этногенетических разработках.

Особую группу составляли добрые существа небесного божественного происхождения, имеющие функции культурных героев. Прежде всего к ним относились Аюйна (Азюйна) камуй или просто Аюйна и его сестра Турсьмат. Аюйну иногда сокращенно называли Ойна камуй — «божество преданий (традиций)». В песнях и легендах айнов бассейна р. Сару и ряда других районов Аюйна отождествлялся с Окикуруми (Окикуруми) камуем¹ — легендарным героем, боровшимся против злых духов и плохих людей [Невский, 1972, с. 22; Кубодэра, 1968, с. 245; Мунго, 1963, с. 15].

Аюйна и Турсьмат, которых айны включали в число высших божеств, являлись непосредственными создателями мира айнов, а первый рассматривался и как творец самих айнов, их учитель.

По преданию, верховное божество *пасэ камуй* после создания мира в целом поручил Аюйне и Турсьмат спуститься с небес и создать остров Хоккайдо [Мифы народов мира, 1980, с. 53]. По другой версии, Аюйна спустился с неба в тот момент, когда верховный бог-творец сам создавал страну айнов [Мунго, 1963, с. 15]. После того как земля айнов была создана окончательно, Аюйна приступил к сотворению первого человека —

айна, которого он сделал из земли и дерева (ивы). В связи с этим айны считают Аюйну предком айнов.

С именем Аюйны связывается также появление у айнов материальной и духовной культуры, навыков хозяйственной деятельности. Он, согласно мифу, в глубокой древности научил айнов строить жилища, делать луки, стрелы, керамику, долбить лодки, ткать, вязать рыболовные снасти, почитать богов, обращаться с огнем и не употреблять сырой пищи, отучил людей от людоедства. Согласно мифу, Аюйна так увлекся творением айнов и просветительской деятельностью, что вернулся на небо в одежде, пахнувшей человеком, за что был прозван «Аинураккур» (Аину рак гуру или Аюйна рак гуру) — Человек, пахнувший айнами. Боги не пожелали переносить этот запах и отправили Аюйну обратно на землю с тем, чтобы он оставил там одеяние, в котором создавал и обучал людей [Невский, 1972, с. 22; Мифы народов мира, 1980, с. 53].

О происхождении Аинураккура в преданиях (*ойна*) рассказывается по-разному. В большинстве из них говорится, что его матерью была богиня дерева *тикисани* — вяза. Что касается отца, то в преданиях указываются разные сверхъестественные личности: младший брат бога неба, бог солнца, бог грома и т. д. Особняком стоят предания, считающие отцом Аинураккура *па кор камця*, небольшую птичку — воплощение демона — духа оспы, холеры и других инфекционных болезней [Невский, 1972, с. 22].

В преданиях говорится также, что сестра бога водопада сделала для Аинураккура одежду из луба, употребляемого айнами для добывания огня посредством трения, а сама богиня *тикисани* дала ему саблю, которая загоралась при вытаскивании из ножен. Поэтому данное божество айнами всегда описывалось с обгорелым подолом и обугленными ножнами, что указывало на его связь с огнем. Н. А. Невский предполагал в связи с этим, что бог Ойна камуй и есть персонифицированный огонь [Невский, 1972, с. 23].

Наряду с Аюйной (Окикуруми) в айнском фольклоре выступает Поияумпэ — герой другого цикла сказов — героического эпоса *юкар* (песенных сказаний). Как и Окикуруми, Поияумпэ являлся богом, иногда называвшимся *юкара камуй* — «бог юкар». Важная роль Поияумпэ как божества заключается в том, что его считали сыном дерева *атни* и бога грома *канна камуй*. Волокна дерева *атни*, как и *тикисани*, широко использовались айнами для изготовления одежды. Поэтому Поияумпэ почитался особо. В сказаниях он изображался обычно с лицом белого цвета, так как дерево *атни* имеет белые волокна. В противоположность ему Окикуруми рисовался в *юкар* как божество с красным лицом, потому что лыко вяза — красноватого цвета [Невский, 1972, с. 26].

Многочисленные духи и божества, существовавшие в воображении айнов, окружали их в пределах мира везде. У каждого духа и группы духов была определенная сфера деятельности и влияния, выделялся свой глава, у которого в подчинении были все остальные духи той или иной стихии. Айны различали всевозможных водных духов — духов рек, озер и моря, духов растительности, имевших на земле вид трав, кустарников и деревьев, духов с обликом животных, пернатых, пресмыкающихся, земноводных. Все они, как отмечалось, не отличались от айнов и жили по полному их подобию в своей сверхъестественной стране, но часто посещали землю и представляли перед людьми как животные или растения.

Наиболее важную роль в воззрениях айнов, естественно, играли духи, прямо или косвенно связанные с жизнедеятельностью людей (экономикой и методами ведения хозяйства), — духи и божества, появлявшиеся перед айнами в виде промыслового зверя, рыбы, нужных в хозяйстве деревьев и растений и т. д. Особого почитания удостаивались главы этих духов, которые были независимы друг от друга. В общем довольно трудно выделить из них первостепенного. Каждый из них был по-своему важен и равнозначен другому.

К числу главных духов, имеющих отношение к основным хозяйственным занятиям — охоте, морскому зверобойному промыслу и рыболовству, относились божество леса и гор и бог моря. Божеством леса и гор считался *мэтог усь камуй* — «камуй, [живущий] в центре гор», представлявшийся айнам в виде огромного медведя [Штернберг, 1933, с. 613; Watanabe, 1964, с. 73]. Его называли также *нупури кор камуй* или *нупури носики кор камуй* — «камуй, [который] владеет центром гор»². Считалось, что это божество обитает на самых высоких горных вершинах, в так называемой *ивор тапка* — «вершине ивор», области, недоступной для человеческого существа. По верованиям айнов, люди (охотники и сборщики коры деревьев) могли посещать лишь *кимун ивор* — горные районы, расположенные под *ивор тапка*. *Мэтог усь камуй* являлся главой всех духов медведей (*кимун камуй*), живших в стране *камуйев* по подобию айнов. *Кимун камуй* — «горное божество» — рассматривался как материализованный дух конкретного медведя, посланного его «хозяином» к людям весной. Он считался родственником человека, проявляющим о нем заботу [Wirz, 1955, с. 29; Watanabe, 1964, с. 73].

Такие отношения в общем характерны для ранней стадии развития человечества, когда между животными и людьми не проводилась еще четкая грань различия. Доказывалось родство человека и медведя — якобы родоначальника айнов — тем, что они народ волосатый [Поляков, 1895, с. 263]. Забота духа о человеке выражалась в преподнесении айнам медвежьего мяса и

шкуры. Добычу медведя айны никогда не рассматривали как результат охоты. Считалось, что дух просто приходит в гости к людям.

Оппозитом доброму духу — медведю был злой медведь, обозначавшийся как *вэн юк (хоку юк)* или *нупури кэсьун гуру*. Злые медведи (по айнской терминологии), обычно шатуны, являлись людоедами, разрушителями амбаров, похитителями домашних животных и в качестве добрых духов айнами не рассматривались. В противоположность божеству гор, мех которого, по айнским поверьям, был украшен золотыми, серебряными и бронзовыми полосами, шкура *вэн юка* имела полосы кровавого цвета [Wirz, 1955, с. 29].

Обожествление медведя, который в изобилии водился в местах расселения айнов, объясняется тем, что он был основным промысловым животным. Кроме того, на особое религиозное и мистическое отношение к медведю влияли трудности охоты на этого могучего и умного зверя. Весной айны отлавливали только что родившихся медвежат, которые выращивались в течение определенного времени в клетках и затем церемониально умерщвлялись и съедались на медвежьих праздниках, о чем будет рассказано ниже. Айны не имели никаких других домашних животных, кроме собаки, и выкармливание медведя в домашних условиях являлось как бы хранением мяса впрок, что также откладывало отпечаток на воззрения, связанные с медведем.

«Хозяином» моря у айнов считался *итуй камуй* или *рэпун камуй* — «божество моря». Иногда *рэпун камуй* в фантазии айнов представлялся сочетанием двух сверхъестественных существ — непочитавшегося *си атя камуя* («буйного дяди бога») и почитавшегося *мо атя камуя* («спокойного дяди бога») [Batchelor, 1926 (II), с. 47]. Сахалинские айны называли морского бога часто *тёгуёку* (букв. — «друг, снабжающий пищей»). Его воплощением было морское хищное млекопитающее касатка — глава всех морских *камуйев*. Чтобы подчеркнуть божественность *тёгуёку*, этого бога называли еще *айну унэйну* — «человекоподобный» [Добровольский, 1875, с. 7, 425]. Айны полагали, что *рэпун камуй* являлся братом главы всех медведей *мэтог усь камуя* [Watanabe, 1964, с. 146] и прежде жил на земле. Примечательно, что подобного рода связь между морскими и земными духами была характерна и для некоторых прибрежных этносов северо-востока Азии. У азиатских эскимосов и чукчей существовала, например, такая легенда: когда море покрывалось льдом, касатка перевоплощалась в земного зверя — волка. Весной происходило обратное превращение. Превращение, таким образом, было связано со сменой времен года [Алексеева и др., 1983, с. 35].

Особое почитание и поклонение айнов касатке связано с тем, что это китообразное, добывая в море пищу, способствовало в то же время обеспечению продуктами питания человека.

Стаи касаток, преследуя китов во время охоты, вырывали у загнанных гигантов языки, объедали губы. Спасаясь от хищников, раненные киты были вынуждены выплывать на мелководье, а часто и выбрасываться на берег, становясь тем самым добычей морских охотников и жителей побережья. Туша одного кита давала большое количество мяса и жира, которые запасались на зиму, и столь легкое их получение вызывало у айнов большую радость и расценивалось как подарок хозяина моря.

Айны считали, что «хозяин» моря гонит кита к берегу, ударя животное своим острым плавником, подобным ножу, по животу, из-за чего тот выпрыгивает из воды. По поверью, увидев *рэпун камуя*, морские охотники должны были молчать и не двигаться в своей лодке, ожидая его ухода. В этом случае через некоторое время к лодке должны были приплыть куски китового мяса, отрезанные ножом *рэпун камуя*³.

Некоторые группы айнов считали касатку даже своим семейным духом. У айнов Сидзуная существует легенда, по которой одна семья во время сильного волнения на море была спасена *рэпун камуем*, который поддержал своим телом лодку на воде⁴.

На «подарки» «хозяев» гор и моря айны отвечали многочисленными благодарственными молитвами и различными жертвами, наиболее частыми из которых являлись *инау*. Как полагали айнские охотники, это располагало к ним божества, которые вновь и вновь посылали добычу человеку.

Главным духом рек и вообще любых крупных или мелких водоемов у айнов считался *вакка усь камуй* или *пэт орун камуй* — «речной камуй», «божество воды». Глава водных духов обитал, по представлениям айнов, у истоков горных рек, там же, где и «хозяин» гор. Однако такое местопребывание не мешало *вакка усь камую* находиться в связи и взаимодействии с духами моря, так как идущая на нерест рыба, которую ловили айны в водах рек, была морской. Это подразумевало общение морских и речных духов, первые из которых якобы посылали добычу из моря для людей.

Вакка усь камуй обычно отмечался как бог мужского рода, но иногда выступал и в женском облике. Женское обозначение этого божества звучало как *най орун камуй* [Munго, 1963, с. 20].

Основными помощниками бога воды являлись следующие духи: *тиу ралэ гуру* и его супруга *тиу ралэ мат*, контролирувавшие нижнее течение водной артерии; *ти вась камуй*, ведавший водами в устье реки; *тю роро гуру* — «хозяин» участка реки, текущей выше порогов; *пан утка усь гуру* — «владевший порогами»; *тиу ранг гуру* — «хозяин» водопада; *хаттар кор камуй* — «дух величайших глубин»; *ру эсан кор гуру* — господствовавший также в нижних областях реки [Munго, 1963, с. 20].

Реки айны классифицировали как главные и подчиненные, как родителей и детей. Главная река считалась родителем (отцом или матерью), а притоки детьми мужского или женского

пола [Есида, 1956, с. 151; Watanabe, 1964, с. 70]. В соответствии с этим духи, жившие в основной реке, рассматривались как сверхъестественные существа, главенствующие над духами притоков. Водная система каждой крупной или небольшой реки, по верованиям айнов, имела главного духа, владеющего рекой, — *пэт кор камуя* или *най кор камуя*, в зависимости от величины реки (*пэт*, в противоположность *най*, считалась более крупным водным потоком), и многочисленных духов притоков, ручьев и проток, находившихся в его подчинении и живших в текущей воде. Ни один даже самый маленький поток не оставался, считали айны, без *камуя*. Каждый *камуй* именовался именем реки или ручья, которые были полем его деятельности. Например, дух, живущий в р. Отопукэ, назывался *Отопукэ ун пэт орун камуй* — «речной камуй, живущий в реке Отопукэ» [Watanabe, 1964, с. 70]. В общих чертах такая картина являла аналогию общественному устройству айнских деревень, где все жители подчинялись главам, носившим в своих личных титулах названия этих деревень. Другими словами, айны переносили особенности своей общинной структуры на мир духов.

Река определенного района играла преобладающую роль в жизни локальной группы, поэтому айны полагали, что и все духи данного района подчинены духу, владеющему рекой. В частности, дух (хозяин) долины реки находился в подчинении *пэт кор камуя*.

Рыб лососевых пород (кета, горбуша и др.), поднимающихся в верхнее течение рек для нереста, айны считали не самостоятельными живыми существами — обитателями моря или рек, а пищей, отправляемой *камуями* моря людям. Поэтому лосося айны называли *камуй гэл* — «божественная рыба». В своей стране, находящейся где-то в море, лосось живет, подобно человеку, в доме и имеет вид айна. По айнским представлениям, у каждого духа лосося и группы лососей имеется глава (*утару пакэ куру*), который, как и главы других групп духов, ведет своих лососей по приказу *атуй кор камуя* метать икру в определенную реку, к определенной деревне, в сети или забор определенной семьи айнов. Ход рыбы в конкретную реку и ее изобилие в ней всецело зависят от указаний морских и речных *камуев* и в не меньшей степени от приглашения рыбы айнами. пойманный лосось поступает так, как ему это предписано богами, иначе он никогда не сможет вернуться в страну божеств и духов. Согласно айнским воззрениям, он «отдает» свое мясо людям, принимает участие в празднике, устроенном для него айнами, и, получив подарки в виде *инау*, отправляется в своей лодке назад в море, в свою сверхъестественную страну, где снова принимает вид человека [Watanabe, 1974, с. 71—72].

Наряду с духами и божествами, обитавшими в водной стихии, и *камуями*, являвшимися человеку в образе животных, айнские представления выделяли равное по важности предыдущим сверхъестественное существо, которое айны называли *сирамба*

камуй (букв. — «поддерживающий мир»). *Сирамба камуй* считался номинальной главой всех земных растительных *камуйев*, богом растительности. Его власть распространялась на деревья, из которых айны делали дома, посуду, орудия, использовали как топливо. Он был представлен также и в других растениях — кустарниках, травах, различных злаках, овощах и наиболее сильно в аконите [Мунго, 1963, с. 16].

Сирамба камуй, как и глава медведей и божество воды, обитал высоко в горах у истоков рек. Он сам и другие духи растительности, как и все прочие *камуйи*, в своей стране имели вид айнов, свои семьи, деревни. Так же как водные и животные духи в *айну мосир*, на земле они принимали облик конкретного объекта — дерева или травы, что соответствует общей айнской концепции существования сверхъестественного.

Растительность, в частности разных видов дерева, почиталась айнами за ее важную роль в жизнеобеспечении людей. Прежде всего, из дерева в старые времена изготавливались инструменты для добывания огня — средства приготовления пищи, источника тепла. К тому же древесина сама являлась топливом. Особое значение имел дуб. Из-за прочности его древесины айны относились к нему с большим уважением, называя «дубовой бабушкой» (*кому хути*). Из волокон другого очень почитаемого айнами дерева — вяза вырабатывалась ткань для одежды и прочих предметов повседневного обихода, что считалось «займом» у дерева его коры в долг. Древесина и кора шли на изготовление жилища, средств передвижения, вооружения и орудий охоты, рыболовства и зверобойного морского промысла, всевозможных предметов, используемых в хозяйстве, утвари и т. д. и т. п. Определенные виды деревьев давали человеку пищевые продукты: желуди (дуб), заболонь (хвойные деревья), сок (береза) и т. д.

Однако у айнов, впрочем, как и многих других этносов Северной Азии, особое отношение к дереву было связано еще и с представлением о происхождении первого человека, как правило, родоначальника какой-либо этнической общности. Касаясь народов Амура, Л. Я. Штернберг по этому поводу замечал, что, по поверьям многих амурских племен, от деревьев, имеющих душу, ведет свое происхождение человечество [Штернберг, 1933, с. 432]. Возможно, не случайно с тезисом о родстве человека и дерева, связано наличие в айском языке слова *ни*, которое распространяется и на человека, и на общее обозначение дерева. Такое отношение к объектам растительного мира можно рассматривать как признание человеком, находящимся на ранней стадии своего развития, наличия в дереве больших жизненных сил, проявляющихся в постоянном возрождении весной и превышающих часто возможности человеческой жизни.

Согласно айскому преданию, божество, которое должно было сотворить человека, послало к верховному богу своего помощника — выдру с целью получения инструкций по некото-

рым неясным вопросам, в частности, из какого материала сделать человека. Забывчивая выдра, как повествует устная традиция, перепутала все сказанное ей небесным владыкой, передав творцу человека, что люди должны быть не из камня, как это было задумано, а из дерева. По другому преданию, человек был сделан из земли, но позвоночник его — из ивы, а волосы — из мокричника [Арутюнов, Щебенков, с. 256].

В айском фольклоре не только обычный человек был сотворен из дерева. В одинаковой мере это распространялось и на некоторые божества. В одном из преданий (*ойна*), записанных Н. А. Невским, рассказывается, как бог *котан кара камуй* после приведения в порядок созданной им земли и вознесения на небо забыл на месте своей работы вспомогательное орудие — мотыгу из вяза. Забытая мотыга пустила корни и со временем стала красивым вязом. В это время из-за моря в созданную страну прилетел пернатый бог *па кор камуй*, о котором уже упоминалось выше. Перед тем, как отправиться дальше, он некоторое время отдыхал на вязе, выросшем из мотыги верховного божества, после чего дерево забеременело. Родившийся сын был Аинураккур [Невский, 1972, с. 23].

Такая картина довольно схожа с представлениями других этносов дальневосточного региона о происхождении людей от деревьев, что также нашло отражение в фольклоре.

По нивхской легенде, например, первые люди произошли от деревьев. Нивхи родились от сока, капавшего из лиственницы, поэтому у них и лица темные, как кора этого дерева, ороки — от сока березы, айны — от сока ели [Крейнович, 1973, с. 333]. У негидальцев Л. Я. Штернберг записал предание, по которому из всплывшей смолы лиственницы родилась женщина [Штернберг, 1933, с. 531]. Сходный мотив распространен в фольклоре эвенков и дальневосточных эвенков.

В одном из эвенкийских сказаний, так же как и в айском предании, говорится о давних временах — начале существования всего земного. Героем сказания является «Рожденный от дуплистого дерева Кодакчон-богатырь» [Исторический фольклор, 1966, с. 185]. В легенде эвенков Охотского побережья рассказывается о ребенке, найденном в дупле дерева охотниками и ставшем затем родоначальником этой народности [ПМА, 1976, л. 53]. В другой эвенкой легенде повествуется о девушке, находившейся в стволе дерева [Линденау, 1983, с. 65]. То же зафиксировано в ульчской легенде, где говорится о девушке, жившей внутри дерева. От нее, по легенде, ведет свое происхождение ульчи [Золотарев, 1938, с. 88]. О девочке, родителем которой был ствол бамбука, повествуется в японской сказке [Кавко, 1973, с. 261—262].

Сходство приведенных сюжетов является, скорее всего, свидетельством взаимодействия и взаимовлияния фольклорных традиций айнов и народов северо-востока Азии.

Представлениями о родстве дерева и человека можно объ-

яснить, возможно, также факт похорон в прошлом у некоторых коренных этносов Сибири (например, у эвенов и эвенков) взрослых в выдолбленных стволах (колодах) и детей — в дуплах деревьев. Может быть, это является пережитком представлений, по которым человек должен после смерти вернуться туда, куда он появился когда-то на свет — в ствол дерева. У ульчей существовало поверье, что человек после смерти мог превратиться в дерево [Шренк, 1903, т. 3, с. 132].

Особую роль играли у айнов деревья, кустарники и прочие растения как охранители и защитники человека и других живых существ от злых сил. В этом случае они считались добрыми духами-хранителями. Так, все большие деревья считались покровителями животных и гор. В число добрых духов включались те растения, которые имели терпкий, резкий запах — рябина, бузина (дерево покойников), софора, аралия и др. Айны полагали, что ветки и корни этих растений являлись эффективным средством, отпугивающим злых духов инфекционных болезней, всевозможных вредоносных духов, привидения и оборотней. Среди полезных, по мнению айнов, растений выделялась полынь, не только отпугивающая, но и уничтожающая злое. По поверьям айнов, пронзенный копьем из полыни уже не воскреснет. Полынь, таким образом, играет у айнов такую же роль, как и осиновый кол в фольклоре ряда европейских народов, с помощью которого можно было навсегда уничтожить вампира.

Наряду с полезными деревьями айны выделяли и такие, которым присваивали отрицательные характеристики. Плохим деревом, несмотря на то что из него делали лодки-долбленки, айны считали тополь. В айнском предании, рассказывающем о добычании огня, бог *котан кара камуй* сначала изготовил ступу и пестик из тополя и смог получить огонь при помощи трения этих материалов друг о друга. Однако образовавшиеся стружки превратились в духа оспы и духа сладострастия; ступа же стала зловещей птицей в горной глуши [Арутюнов, Щебенков, с. 257].

Особняком у айнов стояло такое растение, как аконит, обладавший высокими токсичными качествами. Из него они получали яд. Использование яда разными группами айнов имело очень большое значение в боевых действиях, охоте и зверобойном морском промысле; айнские женщины нередко принимали яд аконита с целью самоубийства. В связи с этим аконит рассматривался как растительный *камуй*. Его айнское название *сурку* — «великий яд для лука». Называли его и *суруку камуй* или, за чрезвычайную ядовитость, *исо ук камуй* — «божество, берущее медведя (дичь)», а иногда *камуй пасэ гуру* — «могущественный человек». В молитвах аконит обозначался как *моно-руси камуй* и считался божеством женского рода [Мунго, 1963, с. 119]. У айнов р. Сару это божество являлось главой других духов аконита. Местопребыванием главного *камуй* была вершина священной горы, расположенной около деревни Биратори.

Сбор аконита, росшего на этой горе, контролировался пачальником общины Биратори, а разрешение его собирать сопровождалось ритуалом жертвоприношения божествам [Мунго, 1963, с. 119—120]. На месте сбора аконита ставились *инау* для хозяина растительности *сирамба камуй* и божества охоты *хась инау ук камуй*, у которых айны просили послать им более ядовитые корни растения, обеспечить удачную охоту [Мунго, 1963 с. 120].

Богиня охоты *хась инау ук камуй* (букв. — «та, которая принимает *инау* с ветками кустарника») являлась «ассистентом» и родственником *сирамба камуй*. Айнские старики, ссылаясь на древний миф, говорили, что она появилась на свете как *нисосангэ мат* — «женщина, появившаяся из *нисо*», нижней части деревянного «сверла» для добывания огня [Мунго, 1963, с. 20]. Функции этой богини были довольно разнообразны. Она не только помогала охотнику на промысле, отгоняла от человека блуждающих злых духов гор и холмов, но и оказывала, как считали айны, содействие бесплодным женщинам. Богиня являлась, как говорили, перед такими просящими женщинами, как видение, держа за своей спиной на перевязи младенца [Мунго, 1963, с. 20].

Несмотря на то что *хась инау ук камуй* была духом суши, она охраняла и защищала людей во время рыбной ловли близ берега моря [Мунго, 1963, с. 20].

Представление о мирах, находящихся под землей, и их обитателях не мешало айнам выделять обособленного духа — «хозяина» подземного царства или «божество землетрясений» (*той камуй*), — который в принципе не был зависим от существ, обитающих в нижних слоях вселенной. Наличие такого бога в айнском пантеоне естественно, так как территории расселения айнов находились в сейсмически неустойчивой зоне. Несмотря на разрушения, причиняемые землетрясениями, *той камуй* относился к разряду добрых божеств (см. [Добротворский, 1875. Прил. 1, с. 40]). Считалось, что он производил землетрясения, когда шевелился под землей. По другому толкованию, однако, землетрясения происходили из-за того, что в желудке огромного лосося, на котором бог-творец создал землю, начинаются голодные спазмы [Арутюнов, Щебенков, с. 252].

Кроме главных *камуйев* суши и водной стихии, олицетворением которых были сухопутные и морские животные, рыбы и растения, у айнов выделялась другая обособленная категория духов, связанная с животным миром — *сиратки камуй*. К ним относились духи, воплощавшиеся в определенных животных, птиц и пресмыкающихся, почитаемых айнами, менее могущественных, чем перечисленные ранее, но способных оказывать покровительство человеку, защищать его от неприятностей, влиять на ход некоторых событий. Особая сила *сиратки камуйев* заключалась в черепах этих животных и птиц. Черепа —местилище их *ра-мат* — рассматривались как священные предметы. Их очищали,

коптили и заворачивали в стружки-инау (инау кикэ). Стружками заполняли также черепная полость, глазницы и рот черепа духа. Стружки айны срезали со свежих веток ивы, считавшейся деревом жизни, после чего зывали к богине огня, которая должна была дать силу душе этих стружек [Мунго, 1963, с. 23].

Сиратки камуи по многим своим качествам, которые им приписывали айны, напоминали различные виды амулетов, семейных и личных «помощников-хранителей» у народов Сибири. Их подвешивали в доме на балках (с северной стороны жилого помещения), хранили в ящиках, брали с собой в путешествия для покровительства путникам [Мунго, 1963, с. 23]. Но если один из старших членов семьи видел зловещий сон, бросающий тень подозрения на того или иного сиратки камуя, последнего выбрасывали. Так же поступали и с другими священными предметами, иногда, например, с инау. Айны считали, что предупреждение о ненадежности культового предмета исходило от камуя хути [Мунго, 1963, с. 23].

В качестве сиратки камуев айнам служили преимущественно черепа лисиц (тиронуп камуй, ситумбэ камуй), морских птиц, в частности альбатроса в прибрежной зоне области Хидака на Хоккайдо — оннэ тикап (букв. — «птица-старик»), черепах и некоторых других животных.

Близко к сиратки камуям по своим функциям стояли и некоторые другие духи-помощники, в частности невидимые камуи, не имевшие какого-либо воплощения. В их числе были духи, называемые касикамуй и сэрэмак, которые якобы давали людям здоровье и всякого рода добро, касанип — дух — защитник человека, находившийся всегда рядом с ним, поблизости от его головы, сзади или сверху, и т. д. [Мунго, 1963, с. 24].

Наряду со всеми вышеперечисленными живыми существами айны выделяли еще ряд животных, пернатых, рыб и насекомых, попадающих в категорию камуев. (По айнским представлениям, все животные имели душу — рагат, но не все они рассматривались как камуи [Мунго, 1963, с. 21].) Некоторые из них выступали как покровители отдельных ремесел, другие были связаны с айнской мифологией и т. д. Среди них были менее и более значимые духи, «хорошие» (приносящие добро) или «плохие» (злые), например уже упоминавшийся медведь-людоед (вэн юк), являющийся злым духом в образе зверя (однако айны некоторых районов Хоккайдо медведя-людоеда не рассматривали как духа), и его противоположность — кимун камуй — благосклонное божество.

Отдельные айны, по сообщению Н. Г. Манро, обладали якобы способностью отличать «хороших» животных от «плохих» по масти, следам на почве и другим особенностям [Мунго, 1963, с. 21—22].

Чернобурая лисица (ситумбэ камуй) почти всегда рассматривалась айнами как «хорошее», доброе животное. В то же

время красная лисица обычно считалась ненадежным камуем, способным причинить вред человеку.

Сакральным зверем у айнов, впрочем, как и у ряда сибирских народов, в частности у тунгусов, был волк — восэ камуй — «воющий дух».

Выдра, как отмечалось в легенде о сотворении человека, выступала в воззрениях айнов как забывчивый дух, в связи с чем называлась эсаманки камуй — «шаманящий дух», «дух, находящийся в экстазе».

Особого почитания удостаивались у айнов всех районов их расселения филин и сова. В районе Мокото на севере Хоккайдо филин выделялся тем, что занимал на праздниках важную позицию в ряду главных айнских богов — между божествами мосири кара камуем и вакка усэ камуем — и обозначался как котан кор камуй — «божество, владеющее деревней», т. е. являлся покровителем деревни [Мунго, 1963, с. 22]. Сова также почиталась у айнов как птица, оказывающая покровительство айнским деревням. Она называлась камуй тикап — «птица богов». Нередко это название заменялось эвфемизмом куннэ рэки (букв. — «чернобородый») или камуй экаси — «дух-дедушка». На Хоккайдо (в районах Кусиро, Токати, Исикари) сова считалась «духом, выдающим добычу», — инсанкэ камуй, так как, по поверью, над местом, где пролетала эта птица, обязательно должен быть медведь или другой зверь, на которого можно охотиться [Арутюнов, Щебенков, с. 252].

Из других пернатых айны выделяли ворона — паськуру камуй (букв. — «черный человек»), который являлся одним из многих существ, отождествленных со змеей, почему его и называли «черным змеем» [Добротворский, 1875, с. 246]. Айны считали, что ворон мог повлиять на удачу в промысле и на жизнь человека вообще. В связи с этим айны старались не говорить о нем ничего плохого. Стрелять в ворона из лука считалось большим грехом. Айны терпели «грабежи» ворона и не препятствовали ему в этом. В айнском фольклоре имеются объяснения такому отношению к птице. По одной легенде, ворон спас солнце, проглоченное свирепым духом. Ударами клюва в язык монстра ворон заставил духа изрыгнуть добычу. По другой легенде, ворон спас умирающего от голода айна, показав ему путь к киту, выброшенному на берег [Мунго, 1963, с. 22].

Айны почитали, кроме того, большого черного дятла (типта тикап камуй), покровительствующего строителям лодок-долбленок, пестрого зимородка (саттичи камуй) — покровителя рыбной ловли [Мунго, 1963, с. 22]. К почитаемым птицам, наделенным определенными мистическими качествами, относились также орел, коршун, лебедь, журавль. В ряде мест расселения айнов хищных птиц считали священными, а их клювами старейшины украшали свои ритуальные головные уборы. Лебедя называли «помощник духа охоты» (исо санкэ камуй), и его появление связывали с выпадением снега. Отсюда его второе на-

звание — *унаси аттэ камуй* — «дух снега» [Арутюнов, Щебенков, с. 254]. Журавль — *сарорун тикап* (букв. — «птица, живущая в дугах») рассматривался как особо сакральная птица, образ которой фигурировал в ряде религиозных обрядов. Об этом свидетельствуют его пиктографические изображения на стенах пещер, в которых, по всей вероятности, совершались ритуальные действия [Минэяма, Какэгава, 1983].

Из *камув*, связанных с морем, следует отметить прежде всего таких морских млекопитающих, как тюлень (*туккари камуй*) и сивуч, одним из названий которого было *нупури сосики кор кур* — «человек, владеющий серединой горы». По легенде, раньше он жил на суше и был медведем, но заслушав боги поместили его в море [Арутюнов, Щебенков, с. 253]. Среди рыб чаще всего как *камуй* упоминалась меч-рыба — *хайопира камуй*, достигавшая в длину 3—4 м. Все эти морские животные и рыбы были источником существования береговых айнов, за что и удостоивались специального почитания.

Айны по-особому относились и к некоторым насекомым, наиболее значимым из которых для них являлся паук. Его называли *ёоськэп камуй* или *камуй тунтихи* и считали помощником божества *нуса кор камуя*, почитавшегося как творец деревни [Мунго, 1963, с. 22].

ДУХИ И БОЖЕСТВА — ПОКРОВИТЕЛИ ЖИЛИЩА И СЕМЬИ, ДУХИ АЙНСКОЙ УСАДЬБЫ

Чрезвычайно важную роль в жизни айнов играли духи и божества, покровительствовавшие дому и его обитателям. По айнским воззрениям, в функции этих сверхъестественных существ входила защита людей от злых духов и различных несчастий, насылаемых ими. Духи и божества — покровители человека часто считались связующим звеном между айнами и божествами внешнего мира (гор, моря и др.), в том числе и верховными.

Покровители жилища и семьи образовывали особую категорию *камув* — домашних божеств или «хозяев» дома, объединяемых общим названием *тисэ камуй*. Домашние *камуй* постоянно помогали людям не только в земном существовании, но и в загробном мире. Они жили, как считали айны, в каждом жилище, которое, по словам Дж. Бэчелора, рассматривалось не только как дом для семьи, но и как храм для богов, где хозяин являлся священником [Batchelor, 1926 (I), с. 4].

Среди «хозяев» дома важнейшим и самым почитаемым божеством являлась богиня огня. Этот *камуй* рассматривался как верховный женский предок, управитель и провожатый всех переходящих из мира людей в мир духов, существом, *рамат* которого проявлялся в священном огне очага [Мунго, 1963, с. 17].

Богиня огня была единственным божеством, которое в силу своей доступности айны чествовали ежедневно и к которому

каждый член семьи мог обращаться непосредственно во всех случаях жизни, при любых обстоятельствах, в радостях и горе, причем в первую очередь. Поэтому огонь выступал прежде всего как домашний *камуй*, имеющий отношение к конкретной семье и, уже во-вторых, как божество вообще. Компетенция богини огня, однако, часто выходила за рамки домашней жизни, в связи с чем она нередко именовалась *сири кор камуй* — «божество — владетель мира», что применялось еще лишь к *сирамба камую* [Мунго, 1963, с. 17].

У айнов для богини огня имелось много обозначений. Ее называли *абэ камуй* — «богиня огня», *унти камуй* — «богиня очага», *камуй хути (камуй фути)* — «богиня-бабушка», «пожилая богиня», *абэ хути* — «бабушка-огонь», «бабушка-кормилица». В айнских молитвах к божеству огня обращались со словами *ирэсу камуй* — «божество, которое воспитывает (айнов)» или *ирэсу хути* — «бабушка-покровительница», «приемная мать». Слово *хути* добавлялось при обозначении богини в особо торжественных случаях, обычно при жертвоприношениях.

В некоторых песнях божество огня называли *апэмэру коянмат*, *унамэру коянмат* — «из искры огня происходящая женщина», «из искры тлеющего угля происходящая женщина». Нередко айны по отношению к огню употребляли обозначение *фудзи*, что совпадает с названием знаменитого японского вулкана. Существует мнение, что топоним Фудзи — айнского происхождения. Возможно, он ведет свое начало из глубокой древности, когда айны заселяли о-в Хонсю и отождествляли божество огня с божеством «огненной горы» (вулкана).

Хотя у большинства локальных групп айнов разных районов божество огня выступало как дух женского пола, М. М. Добротворский в своей работе отметил, что «очажный бог выходит по ночам из пепла в виде хорошенького мальчика» [Добротворский, 1875. Прил. 1, с. 40]. Интересно, что у эвенков, в противоположность эвенкам и другим тунгусо-маньчжурским этносам, у которых огонь, так же как и у айнов, был женского рода, антропоморфный дух огня имел мужское обличье [Худяков, 1969, с. 109]. Это явление довольно трудно объяснить. Может быть, подобное представление о духе огня, зафиксированное М. М. Добротворским у какой-то одной группы сахалинских айнов, отражает межэтнические контакты и влияния.

У айнов существовало несколько версий легенды о происхождении *камуй хути*. По одной из них она сошла с неба в облике огненной змеи вместе с *канна камуем* — божеством грома. Сама *камуй хути* и божество грома в религиозных представлениях были связаны с *кинасют камуем* — богом-змеем [Мунго, 1963, с. 17]. Возможно, поэтому и солнце отождествлялось у айнов со змеем, так как между молнией и излучающим тепло светилом было нечто общее. По другой версии, огонь вышел из дерева вяза, оплодотворенного верховным небесным божеством — *кандо кор камуем*. И наконец, третья представле-

ние о происхождении богини огня отражено в одном из айских мифов, где говорится, что она появилась в результате трения: и *камуй хути*, и *кинают камуй* якобы произведены на свет при добычании огня высверливанием. Отсюда ассоциации с деревом и представление о том, что *рамат* богини огня связана с духами растений [Мунго, 1963, с. 18].

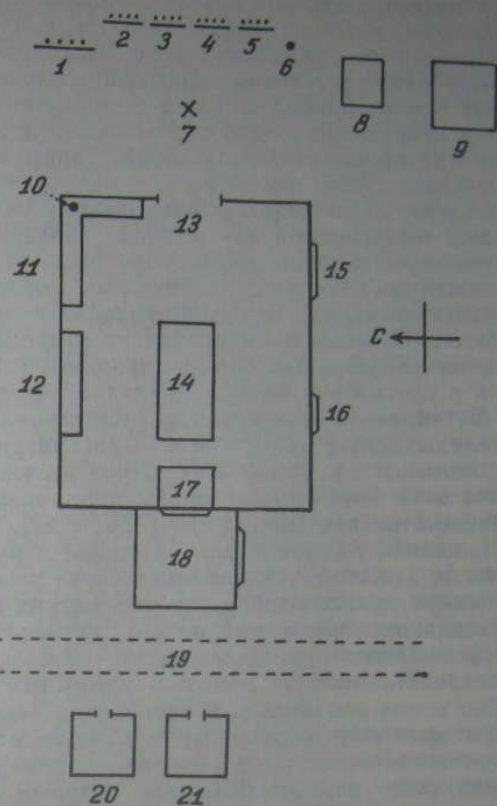
Постоянным местопребыванием богини огня считался самый центр очага — *абэ сётки*. Сам прямоугольный деревянный очаг почитался айнами как парное божество *тиотаннэ тури гуру* — «растянувшийся муж» и *тиотаннэ тури мат* — «растянувшаяся жена». В переносном смысле эти термины имели значение «очень дорогой друг». Все хозяйственные принадлежности, помещавшиеся у очага, — очажные крючья, котлы и всякая другая утварь, включая ложки и т. п., являлись также богами, подданными богини огня [Невский, 1972, с. 14—15].

Вторым по значимости после *камуй хути* божеством дома был *тисэ кор камуй* — «бог, владеющий домом», или иначе *тисэ юни камуй* — «старший домашний бог» — дух, охраняющий членов семьи, живущих в доме, и покровительствующий домашнему хозяйству. Это божество олицетворялось в виде специального *инау* — *тисэ кор камуй инау*. Воплощение домашнего бога, сделанное из дерева, было антропоморфным. Оно имело руки, глаза, рот, а уголек, привязанный к туловищу, символизировал сердце, в верхней части его изображения укреплялись пучки стружек из ивы [Batchelor, 1926 (1), с. 5]. *Тисэ кор камуй* помещали обычно в северо-восточном, сакральном углу дома (*сопа*), в связи с чем его называли еще *сопа кор камуй*. Здесь же, в углу на специальной подставке (*инума икир*), рядом с покровителем дома стояли драгоценности семьи, и подходить к этому месту можно было только избранным, с соответствующим благоговением (см. вкладку).

Тисэ кор камуй иногда рассматривался айнами как муж богини домашнего очага — «дедушка — хранитель (хозяин) дома» — *тисэ кор экаси*.

Само жилище, как обиталище не только людей, но и божеств, и все подсобные сооружения айской усадьбы располагались на местности в строгом соответствии с представлениями об окружающем мире и населяющих его сверхъестественных существах. Между духами-хозяевами жилища (в первую очередь богиней огня) и божествами внешнего мира (*сойта камуй*) существовала, по айским воззрениям, постоянная и тесная связь, осуществляемая через священное окно — *камуй пуяра*. Поэтому айны обращались во многих случаях к главным духам жилища как посредникам с тем, чтобы они, в свою очередь, передали просьбы людей духам — хозяевам внешнего мира.

Жилище айны строили так, чтобы обеспечить удобные контакты между домашними и внешними духами, последние из которых, как уже говорилось, «обитали» в горных районах. Как правило, все айские дома, ставившиеся вдоль единственной



План айской усадьбы [Кубодэра, 1968, с. 237, 274]:

1—5 — сакральная изгородь, устраиваемая в честь основных айских духов (1 — *синураппа уси*, 2 — *нуса кор камуй*, 3 — *сирамба камуй*, 4 — *хасынау камуй*, 5 — *вакка усь камуй*), 6 — место складывания пепла из домашнего очага, 7 — место проведения медвежьего праздника, 8 — клетка медведя, 9 — амбар, 10 — покровитель жилища — *тисэ кор камуй*, 11 — *инума икир*, 12 — *тисэ кор кур экоткеф* — место обитания божьяина дома, 13 — священное окно, 14 — *апэ ой* — место обитания богини огня, 15 — *итомун пуяра* — боковое окно, 16 — *пон пуяра* — малое боковое окно, 17 — *рутом* — место околю входа в жилое помещение, 18 — *сэм* — тамбур, 19 — *пу* — дорога, 20 — *мэноко асинри* — женская уборная, 21 — *оккав асинри* — мужская уборная.

улицы (*пу*) каждой деревни, ориентировались «окном богов» на верхнее течение главной реки. Выход жилого помещения обычно был обращен к нижнему течению реки. В общем такое расположение жилища первоначально, очевидно, обуславливалось рациональными соображениями ведения хозяйства рыбаками. Выходя из дома, человек сразу же видел водную поверхность, идущую на нерест рыбы и сооружения, поставленные рыбаками для ее лова.

«Окно богов» (*камуй пуяра*, *камуй кур пуяра*, *камуй кусь*

пуяра, рорун пуяра) располагалось с восточной стороны дома или было обращено на север [Есида, 1956 (I), с. 11; Кубодэра, 1968, с. 237], в зависимости от того, где находились горы и истоки рек в районах расселения определенной локальной группы айнов. Это окно устраивалось как в летнем, так и в зимнем жилище айнов и почти постоянно оставалось открытым с тем, чтобы духи могли общаться между собой. Закрывалось *камуй пуяра* лишь в непогоду.

Члены семьи могли подходить к сакральному окну только в особых случаях: перед охотой или рыбной ловлей для того, чтобы передать через него наружу орудия охоты и рыболовства; чтобы принять добытую в горах дичь, так как она рассматривалась в качестве *камюя*, который приходит в дом в гости, или часть убитого на медвежьем празднике медведя; чтобы передать из жилища жертвенные *инау*, устанавливаемые у наружного алтаря и в других ритуальных целях [Watanabe, 1964, с. 151—152]. Без причины к нему подходить строжайше запрещалось, а заглядывание в «окно богов» рассматривалось как тяжкий грех, который мог навлечь на семью несчастья.

У «окна богов» с внутренней стороны дома размещался небольшой домашний алтарь [Киндакти, 1925, с. 27]. Около него молились, испрашивая у божеств дома здоровье и благополучие для членов семьи, здесь же устанавливались жертвенные *инау*.

Напротив *камуй пуяра*, приблизительно метрах в 7—10, во дворе дома устраивался наружный алтарь, носивший название *нусасан* — обязательная принадлежность каждой айнской усадьбы. Пространство между домом и наружным алтарем у айнов Хоккайдо использовалось для проведения «медвежьего» праздника. Там происходило ритуальное убийство медведя. Наружный алтарь посвящался четырем важнейшим божествам наружного мира (*пасэ камуй*). Божества, которым был посвящен этот алтарь, не входили в разряд домашних богов, но имели отношение к дому, так как они общались с богиней огня и «хозяйном» дома. Место, где располагался дворовый алтарь, являлось для айнов святым.

Нусасан представлял собой ряд ритуальных шестов с укрепленными на них пучками (*нуса*) священных стружек. С северной стороны алтаря устанавливались шесть, предназначавшиеся *нуса кор камую* — высокоуважаемому айнами божеству, которое считалось братом богини огня. В молитвах этого бога называли *котан корэсу камуй* — «бог — творец деревни». Он был тесно связан с почитанием предков и божеством-змеей [Мунго, 1963, с. 18]. В большинстве районов Хоккайдо группу *инау*, посвященную этому божеству, часто обозначали еще как *мур кута нуса (мур ри нуса)* — «нуса просяной мякины», так как именно здесь вываливались просяные выжимки после процеживания священных спиртных напитков [Кубодэра, 1968, с. 230; Мунго, 1963, с. 41]. Северная часть сакрального алтаря-изгороди считалась его головой или *поро нуса* — «большая нуса»

[Киндакти, 1925, с. 27]. Рядом с большой *нуса*, ближе к дому, находилось *синураппа уси* — место для почитания предков.

Следующая группа *инау*, расположенная южнее, на одной линии с предыдущей, посвящалась *рама*т уже упоминавшегося *сирамба камуя*. Айны верили, что сооруженная в его честь *нуса* принесет им благополучие [Мунго, 1963, с. 42].

Далее устанавливалась *нуса* божеству охоты, называвшемуся *хась инау камуй (хась инау ук камуй)*. Другими именами для этого *камюя* были *исо сангэ мат, iso an камуй* и *исо ампа камуй* — «божество, владеющее дичью». Данное божество обещивало айнам удачную охоту и, по их верованиям, имело обыкновение принимать облик маленькой птички. Говорили, что *хась инау камуй* является сестрой богини огня и соответственно бога *нуса кор камуя* [Мунго, 1963, с. 42].

В южной, нижней части алтаря ставились *инау вакка усэ камую [пэт орун камую]* — божеству воды.

Айны Хоккайдо иногда устраивали еще и пятую *нуса*, которая предназначалась для различных божеств, включая духов медведя, совы и некоторых других существ, связанных с культом предков и почитавшихся на празднике *пасэ онгами*, о чем будет рассказано ниже. *Нуса* для *пасэ онгами* помещалась между *инау* божества охоты и бога воды [Мунго, 1963, с. 42].

Особое место в религиозных воззрениях айнов занимала змея, в частности гадюка. Это хтоническое существо играло значительную роль в представлениях многих народов мира и их фольклорных традициях как символ плодородия земли, домашнего очага и огня, часто и огня небесного. Такое же значение змея имела и в представлениях айнов.

Обычным названием змеи у айнов являлось *таннэ камуй* — «длинный дух». Глава всех духов-змей именовался *кинасют камуй* (от *кинасют* — «корни травы»), т. е. «божество, [находящееся] у корневой травы». В принципе этот дух входил в сонм сверхъестественных существ окружающего мира, однако он был также тесно связан с айнским домом и усадьбой. Прежде всего, как уже говорилось, змея ассоциировалась с богиней огня, которая сошла с небес к айнам в облике огненной змеи. Кроме этой абстрактной аналогии некоторыми айнскими стариками *кинасют камуй* отождествлялся с *нуса кор камуем* или считался его братом и входил, таким образом, в категорию *пасэ камуев* — «важных божеств».

Подобно *нуса кор камую*, к божеству-змее обращались как к *камуй экаси* — «божественному (священному) предку», его рассматривали также как защитника окрестностей деревни, двора и *нусасан*, дома и амбаров, зывали к нему как к спасителю от эпидемии брюшного тифа. Однако обозначения *котан корэсу, мосири корэсу* и *камуй экаси*, подразумевавшие в нем божественного предка, создавшего деревню, являлись сугубо сакральными и употреблялись лишь в молитвах в случае крайней необходимости [Мунго, 1963, с. 19].

Такое отношение к змее было не случайным. Змеи, которые жили и размножались часто в айнских амбарах, уничтожали детенышей крыс, портивших имущество, поедавших съестные запасы и являвшихся разносчиками заразных болезней.

Дух — хозяин змей воплощал в себе и мистические силы. Его образ использовался в различных ритуалах изгнания нечистой силы. *Кинают камуй* фигурировал в молитвах о помощи при болезнях. Его обозначение произносилось обычно после названия *камуй хути* и *ниси кор камуя*. При трудных родах, например, к нему обращались как к божеству исцеления, называя *ситурупакнэ камуй экаси* [Munro, 1963, с. 19].

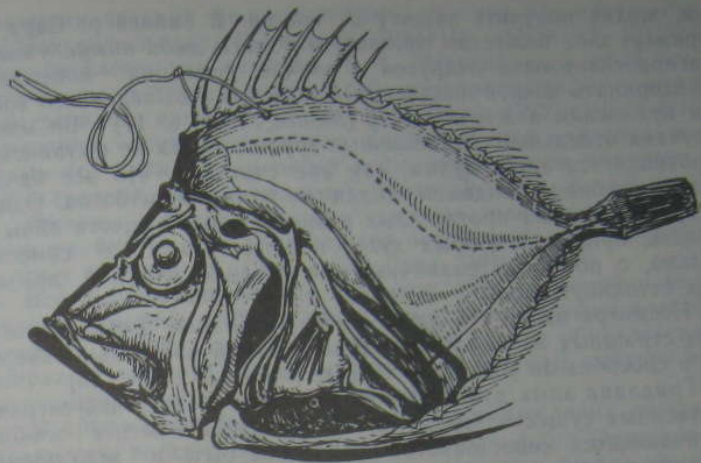
Так же как и у народов Южной и Средней Азии и некоторых других регионов, для верований айнов было характерно то, что змея рассматривалась в качестве покровителя минеральных (*камуй вакка* — «божья вода») и горячих источников, находившихся в ведении духа горных источников (*нукоро камуя*). В случае обнаружения айнами змеи около какого-либо источника вода его считалась наиболее сильным и действенным средством лечения болезней [Арутюнов, Щебенков, с. 261].

И наконец, особую категорию духов, которым доверялось дворовое пространство и дверь жилища, составляли *камуи*, названные Н. Г. Манро вспомогательными.

Одним из них был *апа сам камуй* — «камуй возле входа». Считалось, что этот дух постоянно находится около дверей дома и обязан охранять его от злых духов, стремящихся проникнуть внутрь жилого помещения. *Апа сам камуй* рассматривался как некое двойственное существо, так как он сторожил вход и с внутренней и с наружной стороны. Иногда в воображении айнов *камуй* — страж дверей рисовался как пара духов — мужского и женского рода [Munro, 1963, с. 21].

Другой дух, охраняющий от злых духов подходы к дому с юга и запада, назывался *мината кор камуй* — «божество, владеющее двором». Он находился в непосредственном подчинении у *камуй хути* и рассматривался айнами как парное божество последнего. В большинстве районов Хоккайдо по традиции он почитался еще до недавнего времени, хотя на севере острова, как отмечал в первой половине XX в. Н. Г. Манро, его роль перешла к домашней собаке [Munro, 1963, с. 21].

Третьим духом был *ру кор камуй* — «божество мужского отхожего места» (женская уборная, в представлениях айнов, не имела своего *камуй*). *Ру кор камуй*, как и предыдущие дворовые духи, выступал как парный камуй (и мужской и женский). Он считался очень могущественным, так как его запах, по повериям айнов, заставлял держаться злые силы в стороне от жилища [Munro, 1963, с. 21]. Такого рода магические воззрения распространялись не только на *ру кор камуя*, но и на многие растения, обладающие резким или вонючим запахом. Эти растения (кустарниковые и травы) для отпугивания злых духов держали в жилом помещении, носили с собой во время путе-



Рыба-амулет (*ситоки тэппо*), предназначенная для охраны жилища. Поймана и высушена айном Уэно Юкио (пос. Сираой) [МАЭ, 6941-1].

шествий, использовали при проведении различных обрядовых действий. Амулетом, защищающим от злых духов, считались и высушенные рыбы отталкивающего внешнего вида.

ЗЛЫЕ ДУХИ, ОБОРОТНИ, ДЕМОНЫ И ПРОЧИЕ ВРЕДНОСНЫЕ СУЩЕСТВА

Кроме нейтральных высших небесных божеств и культурных героев, всевозможных добрых богов с их помощниками и духов-покровителей, в мире существовала, как это представляли айны, другая, совершенно отличная от первой категория сверхъестественных существ, которые в большинстве случаев специально были заняты только тем, чтобы принести людям вред — пугать их, доставлять всевозможные неприятности и неудачи в жизни, вызывать различные заболевания и смерть у человека или группы людей. Это был довольно обширный отряд злых или вредоносных духов, демонов и оборотней.

Как правило, айны злых духов *камуями* не называли. Лишь за редким исключением наиболее могущественные среди сил зла существа удостаивались названия *камуй*. То же касалось почитания злых духов. В противоположность добрым духам, обычно им не оказывали никаких почестей, хотя Дж. Бэчелор и отмечал, что злых духов иногда задабривали с тем, чтобы избавиться от них (см. [Munro, 1963, с. 11]). Во всяком случае, айны старались не говорить о злых духах дурного, что могло вызвать у них гнев и нежелательные для человека последствия. Иногда айны старались привлечь злых духов на свою сторону молитва-

ми, желая получить защиту от врагов. В районе р. Сару, например, злое божество *тикапинэнта экаси амба камуй* умоляли загипнотизировать недругов в случае, если они попытаются предпринять ночное нападение. Этому духу до недавнего времени приносили в жертву *инау* [Munro, 1963, с. 11]. Во многих случаях отдельные региональные группы айнов не пытались сопротивляться злым духам, так как считали, что все их действия, особенно эпидемии, являются наказанием богов. Однако в других случаях против злых и вредоносных существ айны боролись, призывая добрых духов и божеств или же самостоятельно, с помощью различных ритуальных действий, призванных оттолкнуть злое.

Несмотря на то что люди страшились злых духов, даже самых страшных из них не все айны считали полностью скверными и способными только на плохое [Munro, 1963, с. 25].

Градиация злых духов включала в себя разные виды сверхъестественных существ. Среди них различались и менее злобные, отличающиеся непостоянством, могущие быть и полезными и вредными для человека, и просто озорные, обозначаемые как *косьнэ*, и существа, которые безоговорочно были злыми с общим названием *нитэ* или *вэн*. По-другому злые духи назывались *эвэндэл* [Munro, 1963, с. 25]. (Кинданги Кёсукэ в противоположность Н. Г. Манро всех злых духов относил к категории «оборотней» — *камияси (камиас)*, не выделяя среди них более или менее злобных [Кинданги, 1914 (II)]). К вредоносным духам относились блуждающие души покойников, не достигшие по какой-либо причине страны мертвых. Особое подразделение в категории злых духов составляли всевозможные духи инфекционных болезней, или, как их еще называли, *камуй* заразы.

Духи, способные причинить человеку вред, обитали, по айнским представлениям, в лесах, скрываясь в труднопроходимых чащах, прятались в скалах, пещерах и оврагах, жили в болотах и непроходимых тосях, омутах и водоворотах рек, т. е. во всех тех местах, которые представляли естественную опасность. Как правило, именно места, известные своей дурной славой, в человеческой фантазии заселялись всякого рода нечистью.

Как явствует из айнской устной народной традиции, большинство злых духов появлялось перед человеком как во сне, так и наяву. Они никогда не были видны отчетливо и не имели тени, так как сами были тенями мира мрака [Munro, 1963, с. 9]. После подобных видений, как считали айны, непременно следовало ждать беды или каких-либо неприятностей. Духов из ряда *косьнэ камуй* айны боялись из-за их крайней ненадежности и непредсказуемости их действий. Они могли быть оборотнями и, по мнению айнов, представляли перед людьми в человеческом облике. Среди них особо выделялся дух водной стихии, именуемый *минтутти (минцутти)* или *каппа (сёкай)* [Batchelor, 1926 (II), с. 220, 284; Ishida, 1950, с. 116] (см. цветную вкладку). В легендах, записанных Кинданги Кёсукэ, Н. А. Невским и не-

которыми другими фольклористами этот дух обозначается также как *сирисамаину* [Кинданги, 1914(II); Невский, 1972]. Это айнское слово, как отмечал Н. А. Невский, употреблялось по отношению к духу только в среде сверхъестественных существ и встречалось лишь в фольклоре [Невский, 1972, с. 155]. Этимологизация слова *сирисамаину* дает значение «человек из-под горы» (от *сири* — гора около воды, моря, озера или реки, *сама* — сторона, *айну* — человек) [Невский, 1972, с. 155].

Легенды о *каппа* получили широкое распространение и у японцев, будучи, как полагает ряд исследователей, заимствованными у айнов [Torii, 1919, с. 264; Ions, 1980, с. 203].

Все вышеперечисленные названия для упомянутого водного духа трактуются у айнов как «хозяин рек». В некоторых фольклорных текстах отмечалось, что это создание обитало также в озерах и морях. В широком смысле *каппа* или *минтутти* может ассоциироваться со славянским водяным.

У айнов существует предание о происхождении *минтутти*. В древности, когда страной айнов еще правил бог Окикуруми, из-за моря явился злой дух оспы, вследствие чего умерло множество людей. Чтобы избавиться от ужасного гостя, Окикуруми изготовил из полныи шестьдесят одну куклу (*тисинап камуй*), которых отправил сражаться с приближенными духа оспы. Шестьдесят посланцев Окикуруми погибло в схватке с врагом у моря и утонуло в воде, и только последняя кукла смогла победить злых духов и выгнать их за пределы *айну мосир*. Все шестьдесят утонувших кукол превратились в водяных духов — *минтутти* [Невский, 1972, с. 155].

Каппа, как и *косьнэ камуй*, в редких случаях оказывался в числе помощников человека. Однако, будучи податливым приказам главных божеств (*пасэ камуй*), которых молили о содействии айнские старики, водяные помогали людям. Но плата за спасение от других злых духов и прочие услуги была дорогой: они требовали ежегодную жертву — утонувшего [Munro, 1963, с. 24, 25]. Очевидно, именно про таких «добрых» водяных писал Дж. Бэчелор, называя их *пирика минтутти* [Batchelor, 1926 (II), с. 284].

По айнским представлениям, *каппа* не только постоянно жили в своей водной стихии, но, судя по фольклорным текстам, могли быть и оборотнями, принимая человеческий облик. Так, в одной из айнских *камуй юкара* («божественных песен») «Хэмнойе», записанной Н. А. Невским, в качестве одного из героев выступает именно злой дух «Минтутти», которого глава деревни Токапти приютил в своей семье, не зная, кем в действительности являлся пришелец, и сделал своим зятем [Невский, 1972, с. 147—154].

Однако основными деяниями водяного духа, по айнским поверьям, были злые поступки. В воззрениях айнов, *каппа* рассматривался как паразит и грабитель, жаждущий человеческой крови, который заманивал или просто затаскивал людей в воду

[Торіі, 1919, с. 263]. Водяные духи, по айским представлениям, являлись основной причиной многочисленных несчастных случаев в реках, прудах и озерах. Считалось, что они потрошат и пожирают людей, попавших к ним в лапы [Batchelor, 1926 (II), с. 284]. В записях Н. А. Невского говорится, что *каппа* извлекали из своих жертв внутренности через задний проход и питались ими [Невский, 1975, с. 156]. По другим источникам, *каппа*, обладающие в воде неограниченной силой, заманив в реку или озеро человека, занимались там всевозможными половыми извращениями, прежде чем лишали свою жертву жизни [Ions, 1980, с. 203].

Чтобы избежать несчастных случаев на воде, айны всячески пугали своих детей водяными духами, предостерегая малышей от игр возле воды и в воде.

Айны представляли себе *каппа* как существо мерзкое, пропитанное водой, питающееся наряду с человеческой кровью пищей, имеющей в своем составе большой процент жидкости, в частности огурцами, выбиравшееся иногда на берега рек или водоемов. Злой водяной дух, по мнению айнов, имел вид карликового демона ростом с трехлетнего ребенка. Дух отличался тем, что сочетал в себе черты, присущие и человеку и животному. Согласно Дж. Бэчелору, *минтути* имели копыта вместо рук и ног [Batchelor, 1926 (II), с. 284], по другим данным, конечности, походящие на лапы лягушки, но с длинными и острыми когтями [Ishida, 1950, с. 152—153].

Вся чудодейственная сила *каппа* концентрировалась в его голове, вернее в углублении на макушке, заполненном водой. В случае, если эта жидкость высыхала или ее было мало, дееспособность *каппа* терялась и все его чары, при помощи которых он мог заманить человека в воду, пропадали. По айским представлениям, водяные духи, несмотря на свою вредоносность, обладали исключительной вежливостью. Поэтому при встрече со злым духом водной стихии или же духом-оборотнем необходимо было, невзирая на ужас перед ним, приветствовать его, постоянно кланяясь, что вызывало у духа ответную реакцию — поклоны, сопровождавшиеся выливанием жидкости из углубления на голове [Ions, 1980, с. 203]. Этот способ считался одним из главных для спасения от *каппа*. Айны полагали, что *каппа* можно было и убить, ударив его по лысой части головы, где содержалась вся его волшебная сила, табачной трубкой [Невский, 1972, с. 155]. Изувечить водяного, прототипом которого являлись упоминавшиеся *тисинап камуи*, сделанные из полыни, можно было, вырвав у него одну руку. Это должно было повлечь за собой утрату и другой руки духа, так как у него, по аналогии с *тисинап камуями* (руки этих кукол были сделаны из одного пучка полыни), обе конечности составляли одно взаимосвязанное целое [Невский, 1972, с. 155].

Поскольку макушка *каппа* была плешивой, курильские айны подражали им, выбривая своим детям в возрасте от 4 до 10 лет

волосы на темени. Как полагали айны, таких детей водяные должны были защищать и оберегать. Прическа с выбритой макушкой называлась *каппа кодзо*. Детей, не имеющих подобных причесок, *каппа*, наоборот, топили в воде [Торіі, 1919, с. 146].

Другим водяным духом был *косимбу* или *косимпук*. Пол этого духа неопределенный. Дж. Бэчелор рассматривал его как существо, аналогичное русалке [Batchelor, 1926, с. 258]. *Косимбу* появлялся из моря или приходил с гор. Во втором случае он был злым и вредоносным, выходя из моря — иногда благосклонным [Мунго, 1963, с. 25].

Отряд водяных злых духов включал в себя, кроме того, некоего *пэпосо инкара* — «через воду смотрящего», *кэнаси унарпэ* — «болотную бабушку», *горасампэ* — призрака-чудовища водоросли *маримо*, призрака болота *нитаррасанпэ*. «Болотная бабушка» приносила человеку вред не всегда, но обычно айны считали ее страшным созданием, особенно опасным для молодых людей, которых она заманивала и губила в болоте⁵. Призрак *нитаррасанпэ*, по айским представлениям, имел вид шарообразного существа с перьями, не похожего ни на зверя, ни на птицу. Встреча с этим призраком сулила несчастье [Каяно, 1975, с. 265].

В числе наземных духов-оборотней выделялись также *васанги* и *фудзиру*. Духи, именуемые *васанги*, в воображении айнов рисовались как существа, похожие на человека. Обратни *васанги* скрывали, по мнению айнов, свое обличье (ложное или истинное) под особой «покрышкой» или маской. Манипулируя маской, эти духи могли превращаться в красивых женщин или принимать какой-либо другой облик. *Васанги* забирались в людское жилище, когда там отсутствовали его обитатели, и совершали различные пакости [Торіі, 1919, с. 264].

Более опасными для людей оборотнями, чем *васанги*, считались духи-привидения *фудзиру* — «горные духи». Представления о них были распространены у курильских айнов, которые считали, что *фудзиру* обитали высоко в горах на склонах вулканов п-ова Камчатки и островов [Торіі, 1919, с. 258]. Возможно,



Айский рисунок, изображающий злого духа-оборотня *васанги* [Торіі, 1919, с. 264].



Айнский рисунок, изображающий духа-привидение *фудзиру* [Togii, 1919, с. 257].

именно поэтому к ним применялось также название, сходное с обозначением горы Фудзи, имеющим, как уже говорилось, вероятно, айновское происхождение.

Считалось, что *фудзиру* носят деревянные маски, скрывающие их совершенно белые лица, одеваются в шкуры животных и имеют главу — злого духа Бэкэрусам, подобно человеку и носящего саблю и ожерелье — его богатство [Togii, 1919, с. 257—258]. Эти очень злые духи могли являться людям на улице деревни или даже в жилище, наводя на них ужас, и нередко пожирали человеческие существа, чем был обусловлен суеверный страх перед ними. Иногда этим пользовались некоторые айны, которые с целью розыгрыша или для того, чтобы напугать жителей своей деревни, надевали на лицо деревянные маски [Togii, 1919, с. 257].

Согласно Тории Рюдзо, в одном из рассказов курильских айнов повествовалось об извержении камчатского вулкана, разрушившего жилища *фудзиру*. Когда извержение прекратилось, говорится в предании, духи вновь восстановили свои жилые постройки [Togii, 1919, с. 258]. Возможно, подобные представления о *фудзиру* как о злых духах и оборотнях имели под собой реальную основу и под их обликом скрывался какой-либо коренной народ Северо-Восточной Сибири, может быть ительмены Камчатки, с которыми у айнов были столкновения. Возможно, и традиция употребления деревянных масок также каким-то образом связана с масками, используемыми сибирскими аборигенами. Тория Рюдзо указывал, в частности, на сходство масок коряков и курильских айнов [Togii, 1919, с. 260—261, рис. XV, XVI].

Большую опасность, как полагали айны, таила в себе встреча с призраками, именуемыми *тукап* или *айну тукап*. Эти злые духи были душами умерших айнов, не попавшими по какой-то причине в *камуи мосир* и не находящими себе места на земле, вследствие чего злоба их постоянно нарастала. В основном *тукап* держались поблизости от своих могил и, по поверьям, имели, как и *фудзиру*, лица белого цвета. Тукап (досл. «двоекожие» — существа двойной сущности) могли быть и невидимыми.

Вред человеку, по мнению айнов, могли принести *ивапосо инкара* — злой дух камня — «смотрящий из камня», призрак *кинапосо инкара* — «смотрящий из роши», горный червь *эмпикки* и обладающий большими возможностями делать зло призрак-чудовище *мбсирисиннайсам* — безобразное существо без головы и ног. Последние два духа могли стать источником бед (болезни, различных неудач и т. п.) только в том случае, если человек смотрел непосредственно на них. Злого влияния *эмпик-*

ки, однако, можно было избежать, воткнув в землю часть отрезанного ствола вонючей травы *ямоги* ⁶.

Однако ничто не пугало айнов так, как эпидемические или психические болезни. Особый суеверный, мистический страх вызывали вспышки эпидемий кори, лихорадки, холеры, гриппа, оспы.

Самым страшным и смертоносным заболеванием была оспа. До начала японской экспансии на Хоккайдо айны не знали этой болезни. Однако постепенное проникновение японцев на территорию, занимаемые айнами, и последовательная их колонизация привели к знакомству аборигенов Японии с этим ужасным элементом японской цивилизации. Когда начались эпидемии оспы у айнов, неизвестно. Впервые оспа упоминается в 1471 г. Она была занесена, очевидно, японскими торговцами и рыбаками. Наибольшее опустошение среди айнов вызвали эпидемии 1658, 1698, 1780 гг. Так в 1780 г. только в районе Исикари умерло 647 человек. Более мелкие эпидемии уносили жизни множества айнов в другие годы. Лишь систематически проводимые вакцинации и внедряемая японцами санитария в конце XIX — начале XX в. уничтожили этот страшный бич.

После появления оспы в местах обитания айнского населения айны, не сталкивавшиеся ранее со столь опасной болезнью и не знавшие истоков и причин ее появления, связывали распространение этого заболевания с наказанием богов или действием злых сил — демонов, распространявших «злые болезни» — *вэн арака*. К этим демонам относились *вэн арака камуй* — «дух злой болезни», злые духи *вэн камиасин* и *вэн камуй* [Ohnuki-Tierney, 1981, с. 63, 219]. Сам дух оспы, опустошавший деревни, назывался у айнов *па кор камуй* — «дух наказания», «наказывающий дух» или *орипак камуй* — «дух, внушающий страх» [Munro, 1963, с. 25]. Духа оспы называли также *камуй тасюм*, *сикатори камуй*, *турусь*, *камуй па* или *камуй паха* и т. д. Два последних названия трактовались именно как наказание богов и, являясь универсальными, применялись иногда для обозначения других инфекционных заболеваний.

Если от прочих болезней еще можно было избавиться, как считали айны, с помощью различных религиозных обрядов и магических действий, то от оспы спасения почти не было. Лишь несколько способов, по айным воззрениям, могли повлиять на всепоглощающего духа оспы.

Одним из противодействий против оспы считалась менструальная кровь, которой мазали пораженные участки тела больного. Айны полагали, что неприятный запах такого рода «лекарства» должен был отогнать демонов, распространявших болезнь [Ohnuki-Tierney, 1981, с. 65].

Другим средством избавления от болезни у айнов считались торфяные болота (*хурэ нуото*), в которых спасались люди из деревень, охваченных эпидемией [Ohnuki-Tierney, 1981, с. 65, 220].

Айны считали также, что на духа оспы можно воздействовать с помощью растений с терпким запахом — полынью, бузиной, рябиной — основным средством борьбы со всем злым.

Весьма интересный способ борьбы с оспой был отмечен Б. О. Пилсудским. По его сообщению, во время эпидемии 1897 г. на Сахалине в одной из деревень айны врыли в землю часть дерева корнями вверх [Pilsudski, 1909 (II), с. 75, 78]. Образ «перевернутого дерева» возник, очевидно, в связи с айнскими понятиями о нижнем мире, где все было наоборот, чем в *айну мосир*. Возможно, таким образом айны пытались загнать духа оспы в нижний мир.

Не менее страшными и опасными, чем оспа, для айнов были различные психические заболевания. Если человек заболел подобной болезнью, айны полагали, что в него вселился злой дух-чудовище. Таких людей называли одержимыми демоном. Считалось, что помочь в этом случае может, если захочет, богиня огня, заговор шаманки или жертвоприношение *инау*. Как и при эпидемиях оспы, айны использовали резко пахнущие растения. Однако надежды на выздоровление больного его родственники обычно не питали.

Самым страшным и наиболее могущественным духом, вызывающим всевозможные психические расстройства и сумасшествия, у айнов считался *камуй ояси* (*ояс*, *яй камуй* или *вэн ояси*) — «дух ояси». Этот злой демон был причиной наряду с психическими заболеваниями и других болезней, особенно легочных и гриппа, в связи с чем его называли еще *онкэ ояси* (*онкэ камуй*) — «демон, вызывающий кашель». В функции этого существа входило также сманивание в лесу путников с пути, после чего они начинали плутать и в конце концов умирали с голода.

В воображении айнов *ояси* походил на человека, иногда его представляли в виде лесовика — создания, напоминающего русского лешего. У сахалинских айнов образ *ояси* ассоциировался иногда с одноглазым чудовищем *ара сик* (*сисъ*) *кор ояс*. Это наводит на мысль об аналогичном сказочном существе фольклора тунгусоязычных народов Сибири. У эвенков и эвенов, в частности, было широко распространено представление о приносящем большой вред человеку злом существе с одним глазом, одноруком и одноногим, в образе человека, которое называлось у них *чулэрэ* (*чулэрэ* — эвен.) (см. [Сравнительный словарь 1977, т. 2, с. 413]).

Встречи с *ояси* айны панически боялись, так как они страшились сумасшествия больше других болезней. Айны полагали, что сумасшествие неизлечимо и неминуемо ведет к смерти заболевшего. Как писал М. М. Добротворский, сумасшедшие айны не жили в домах, блуждали в лесу и быстро гибли от голода или покончив самоубийством [Добротворский, 1875. Прил. 1, с. 41].

Основными способами, которыми *ояси* мог довести человека

до помутнения рассудка, по айнским представлениям, были подкрадывание к нему сзади и неожиданное прикосновение к телу или разжигание ночью по пути следования того или иного айна огня, называвшегося *ояси унти* — «огонь ояси». Этот огонь был вестником самого демона, находящегося рядом. Чтобы избежать встречи со злым духом, айны, по их верованиям, должны были при виде огня в ночи разрезать ухо собаки и вымазать ее кровью свое лицо. После этого, если впереди действительно был *ояси*, огонь якобы исчезал [Добротворский, 1875. Прил. 1, с. 41]. Наиболее трусливые айны, писал М. М. Добротворский, при виде такого огня падали в обморок, и им обычно делали кровопускание. В случае если айн слышал «шаги» приближающегося со стороны спины духа *ояси*, он должен был, по поверью, снять с себя верхнее платье и нижнее белье, обнажить оба айнских ножа (большой и малый), носимых всегда на поясе, и, помахивая ими сзади, нагнувшись при этом вперед, идти не оборачиваясь. Считалось, что *ояси* убегает, боясь ножей или стыдась этой картины [Добротворский, 1875. Прил. 1, с. 41].

Тяжелые легочные болезни — сильный кашель, кровохарканье, боль в груди и т. п. — появлялись у людей деревни тогда, когда, как думали айны, *ояси* успевал обойти ее три раза. Приближение этого духа сопровождалось особым шумом — *ояси хум*, который нельзя было ни с чем спутать. Поэтому, если слышался «шум ояси», айны немедленно клали в огонь специальный камень-талисман — *анти* (на Сахалине это был каменный уголь), считавшийся «огненным лекарством». Такой камень всегда лежал рядом с домашним очагом, около очажных *инау*. По воззрениям айнов, после подобного действия *ояси* сразу же убегал [Добротворский, 1875. Прил. 1, с. 41].

Страшась *ояси* и всегда помня о нем, находясь в лесу, некоторые айны испытывали слуховые галлюцинации. Согласно М. М. Добротворскому, в случае, если айн слышал голос *ояси*, зовущего его по имени и сманивающего с дороги, он должен был произнести заклинание *ханка кэма тээх куни нуки* — «перестань страшить меня ночью», что якобы заставляло злого духа удалиться [Добротворский, 1875. Прил. 1, с. 41].

ОСНОВНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ КУЛЬТЫ АЙНОВ

По мере развития различных анимистических представлений и верований религиозная жизнь айнов выработала комплекс порожденных ими действий, принявших сложные формы культов. Сущность культа у любого этноса заключается в общих чертах в умиловлении сверхъестественных сил, способных влиять на судьбу и существование человека, в расположении их к индивидууму и общности людей посредством почитания и поклонения, просьб, всевозможных магических обрядов, церемоний и жертвоприношений. Такое же назначение имели многочисленные культы айнов, при отправлении которых, по их мнению, осуществлялась связь с духами и божествами с целью умиловления последних, для воздействия на волю управляющих миром существ.

В культах айнов, впрочем, как и в культах других народов, можно выделить две составляющие: развившиеся представления, лежащие в основе каждого культа, и их практическую сторону — ритуальные действия, которые обуславливаются этими представлениями.

Развитие представлений, сформировавших культ, первоначально происходило, по всей вероятности, на рациональной почве, в ходе хозяйственной деятельности человека, в связи со стремлением обеспечить свое существование. Другими словами, зависимость от природы, неуверенность в успехе на промыслах, боязнь всевозможных несчастий оформили в сознании человека мысль о силах, способных оказать покровительство, быть благодетельными к нему. Благодеяние требовало, естественно, со стороны людей ответных действий, как, впрочем и боязнь кары за неблагодарность.

Среди основных айнских культов выделяются несколько их групп, наиболее разработанных и развитых. К их числу следует отнести культ природы, проявляющийся в почитании отдельных ее объектов и поклонении живым и неодушевленным явлениям и силам, которые человек рассматривал как самые могущественные и способные оказать влияние на его жизнь.

Особое место занимают комплексы представлений (отдельные культы, которые можно считать производными от культа природы), имеющие отношение к хозяйственной деятельности людей и играющие большую роль в жизнеобеспечении общности.

К ним относится культ хозяев местности, промысловый культ и непосредственно с ними связанный культ животных, особенно тех, которые имеют промысловое значение. У айнов первое место из них занимал культ медведя, получивший форму общественного культа, так как в отправлении его обрядов и церемоний принимали участие как члены одной определенной общины, так и айны из соседних и дальних деревень.

В следующую группу входили семейные и домашние культы, такие, например, как культ огня или культ домашнего очага. Определенную нагрузку, связанную с жизнью семьи, нес у айнов культ предков.

Среди других культов особо выделялся культ *инау*, который можно считать универсальным. Он развился до такой степени, что стал поистине всеобъемлющим, проникнув буквально во все сферы жизни айнского населения.

КУЛЬТ ИНАУ

Одним из самых значимых и распространенных в пределах айнской общности культов являлся так называемый культ *инау* — заструженных особым образом деревянных палочек, которые рассматривались как особо священные предметы. Н. Г. Манро отмечал по этому поводу, что культ *инау* наряду с понятиями *рамат* и *камуй* является показателем главных особенностей религии айнов [Munro, 1963, с. 7].

Культ *инау* пронизывал все стороны жизни айнов, начиная от промысловой деятельности и кончая семейно-бытовой сферой. *Инау* изготавливались не только для крупных ритуальных действий, обрядов и церемоний, но и по каждому мелкому поводу, когда необходимо была связь со сверхъестественным на любом уровне, будь то благодарение, просьба и т. п. Даже в военных действиях не обходилось без этих культовых предметов. В японских исторических источниках имеются сведения об использовании *инау* во время боевых столкновений айнов с японцами. В записях говорится, что в сражениях вслед за вооруженными мужчинами, образовывавшими первую шеренгу, следовали женщины с *инау* в руках, взывая к божествам о победе [Нихон тири, 1930].

Многочисленные виды *инау* имели разные функции, в связи с чем исследователи, наблюдавшие их у айнов, высказывали различные мнения о их назначении и происхождении.

Л. Я. Штернберг, например, в своей работе «Культ *инау* у племени айну», называл этот культовый предмет деревянным человеком, оратором или посредником между богами и людьми, душа которого обладала способностью быстро и красноречиво сообщать божествам о потребностях человека. Своеобразный посредник, по Л. Я. Штернбергу, передавал просьбы людей *камуй* с помощью «языков» — стружек, вырезанных на *инау* но-

жом [Штернберг, 1933, с. 622—626] и являвшихся обязательной отличительной особенностью *инау*. Н. Г. Манро также отмечал, что некоторые *инау* рассматривались как посыльные (*сенго коро гуру*) или посредники между айнами и *камуями* или между самими *камуями* [Мунго, 1963, с. 29].

Изучение *инау* привело Н. Г. Манро и к другому выводу — многие *инау* являются стилизованными изображениями человеческого существа — вместилищами душ предков [Мунго, 1963, с. 28].

Однако чаще всего на *инау* айны смотрели как на самые любимые *камуями* жертвенные предметы. Нередко исследователи рассматривали *инау* как пережитки человеческих жертвоприношений. Такую точку зрения, в частности, имел М. М. Добротворский. Согласно его мнению, свидетельством этому являлось то, что у всех *инау* айны различали части человеческого тела.

Как писал М. М. Добротворский, айны выделяли голову *инау* (*эпусись* или *инау саба*), волосы (*инау ту*), макушку головы (*инау этох*), уши с ушными серьгами (*у нинькари коро инау*), шею (*трекуф*), руки (*тэки*), переднюю часть туловища (*кото*), волосы на теле (*нуса которге*) и т. д. [Добротворский, 1875, с. 42].

Особое внимание М. М. Добротворский уделил зарубкам (*тохпа*) на *инау*, являвшимся, по его мнению, «выражением разрезывания живота», и коротеньким застружкам (*кехла-кехла*), идущим от зарубок вверх и вниз и «выражающим отвороченные вверх и вниз мягкие части передней стенки живота (*гонтракисара*)». В словаре М. М. Добротворского *гонтракисара* в дословном переводе означает «бока распластованного человека у груди и брюха (более кпереди)». Синонимами этого слова у сахалинских айнов были термины *утэотуй* и *сецири кам* [Добротворский, 1875, с. 290, 382].

Судя по этим частям и зарубкам, «инау,— писал М. М. Добротворский,— без сомнения, суть остатки человеческих жертвоприношений» [Добротворский, 1875. Прил. 1, с. 47; Прил. 2, с. 65]. В качестве наиболее яркого примера пережитков таких жертв М. М. Добротворский приводил безголового морского *инау* (*атуй инау*) с его распростертыми руками и изрубленным животом, бросаемого в море во время бурь [Добротворский, 1875. Прил. 1, с. 42]. Кроме того, М. М. Добротворский указывал на застружки, идущие вверх от *инау трекуф* (шеи *инау*), показывающие, что не один живот мог подвергаться первоначально вскрытию [Добротворский, 1875. Прил. 2, с. 66]. О вскрытии живота говорят также специальные айнские термины. Слово *экоритохпа* означает «принести в жертву *инау*», а в буквальном смысле — «изрезать живот». Синонимом этого термина является слово *котохта*, которое в сочетании с *инау* (*инау котохта*) означает «принести в жертву (зарубить живот) *инау*» [Добротворский, 1875, с. 147, 458].

На самоубийство путем вскрытия брюшной полости указыва-

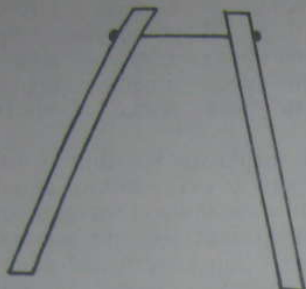
ет, кроме того, термин *яйонтуйе* — «распороть себе живот» [Добротворский, 1875, с. 479]. К тому же М. М. Добротворский прямо указывает на существование у айнов обряда вскрытия живота *пере*. Он пишет: «Притесненный айин вместо мщения предпочитает удавиться или, реже, распороть себе живот (*пере*)» [Добротворский, 1875, с. 38].

Возможно, обряд вскрытия живота, пережитки которого были зафиксированы М. М. Добротворским у сахалинских айнов во второй половине XIX века, был заимствован в древности от айнского населения японцами во время разносторонних контактов и длительных войн, целью которых было вытеснение айнов на север архипелага. Развившись на японской почве, айнский обряд вскрытия живота приобрел ряд специфических особенностей, превративших его в торжественную церемонию под названием «харакири» или «сэппуку». Характерно, что харакири появилось именно в среде воевавших против айнов военных поселенцев северных провинций, которые превратились с течением времени в сословие самураев. Харакири, так же как и айнское *пере*, часто имело вид пассивного протеста и совершалось не из отчаяния, а скорее с оттенком жертвенности [Арутюнов, 1957, с. 5].

Л. Я. Штернберг, первоначально категорически отвергавший доводы М. М. Добротворского о *инау* как пережитке человеческих жертвоприношений, в одной из своих последних работ, известной «Айнской проблеме», в конечном счете все-таки начал соглашаться с его мнением. Он писал: «Добротворский, быть может, прав, когда в некоторых видах *инау* (безголовом морском *инау* с изрубленной поверхностью живота) видит пережитки человеческих жертвоприношений». При этом Л. Я. Штернберг связывал факт жертвоприношения также с каннибализмом [Штернберг, 1933, с. 578].

Действительно, М. М. Добротворский, опираясь на данные своих информаторов, несколько раз в своем труде подчеркивал, что у айнов имело место людоедство. В частности, айин Чивоканке, пересказывая слова айнов местности Соя (*соя унтара*), рассказывал ему о *чувка унтара* (айнах восточных районов о-ва Хоккайдо), которые «тайком (*пинуфпоне*) от японцев в лесах, в верховьях рек доселе жарят людей» [Добротворский, 1875. Прил. 2, с. 62]. Инструментом для умерщвления людей (больных и врагов, своих и чужих) *чувка унтара* служил *урай киниге* (*ани*), состоящий из двух деревянных брусьев, соединенных ремнем [Добротворский, 1875. Прил. 2, с. 58]. Как отмечал М. М. Добротворский, айны «стыдились» говорить о принесении человека в жертву и каннибализме, уверяя, что только *чувка унтара* были людоедами (*ункию*) [Добротворский, 1875. Прил. 1, с. 42].

Приведенные Добротворским факты позволяют рассмотреть айнские *инау* как вероятный пережиток некогда реальных жертвоприношений, со временем превратившихся в их замену.



Орудие умерщвления людей
(урай киниге) [Добротворский,
1875, с. 58].

Судя по М. М. Добротворскому, айны жертвовали *инау* множеству различных божеств. Среди них особо выделялись «хозяин моря» — касатка и другие виды китообразных. В частности, айны отправляясь на морской промысел, приносили *инау* в жертву китообразному божеству *атуй коро камую* — «владыке моря», прося у него благополучного плавания [Добротворский, 1875. Прил. 2, с. 63].

Л. Я. Штернберг писал, что айны брали с собой при выходе в море палочки-заготовки для *инау* и в случае шторма быстро застругивали их и бросали в пучину [Штернберг, 1933, с. 623]. Таким образом, жертвовање *инау* «хозяевам моря» преследовало в основном две цели: обеспечение благополучного плавания и получение от божеств добычи.

В древности роль нынешних *инау*, возможно, выполняли живые существа. Не исключено, что жертвуемые богам моря люди были пленные враги или больные общинники, которых перед тем, как бросить в воду, умерщвляли, вопарывая живот или перерезая горло. Может быть, жертву бросали находящемуся рядом хищному китообразному — касатке, тут же пожирившей умерщвленного. В этом случае жертва доходила непосредственно до адресата — божества, которому она предназначалась, за что то должно было обеспечить богатую добычу. Одним из косвенных подтверждений такого предположения может быть одна из айнских *камуй юкар* (эпических песен) с намеком на жертвоприношение касатке. Основной смысл этой песни, называемой «Ноткурунка», заключается в том, что касатка за взятого ею у айнской женщины ребенка обеспечивает мать продуктами морского звериного промысла:

...И, так играя,
65 ту, что держала
в руках я крепко,
вдруг между рифов
я уронила,
Ломаю руки:
70. «О, мой ребенок!»,
В смертельном горе
я зарыдала.
А в море синем
плавник предлинный,
75 и на конце
моя малютка
висит, качаясь.
То поднимаюсь,
то опускаюсь

80 он с нею вместе,
с моей малюткой,
уходит в дали.
И, чувствуя гнева
душой отдавшись,
85 в свое жилище
я возвращаюсь.
Как сказала я,
каждый год с тех пор,
если с полкином,
90 то по два кита
доставляли мне.
Такой сказ идет.
[Невский, 1972,
с. 42—43].

Как отмечалось ранее, местопребыванием жизненной силы и души человека у айнов, как и у ряда других этносов северо-востока Азии, считался живот. Прямое общение человеческого существа с божествами или вхождение в их сонм, по айским представлениям, было возможно только с помощью отсылки к ним душ. На земле человек мог вступить в контакт лишь с воплощением божества. Но душа живого существа или предмета могла попасть в мир духов и божеств в том случае, если какой-либо материальный объект, животное или человек прекращали свое земное существование, т. е. умирали. Отсюда и соответствующие представления народов мира. У тунгусо-маньчжуров Сибири, в частности у эвенков и эвенков, на могиле оленевода забивался любимый олень, который должен был «следовать» за своим хозяином. Весь сопровождающий жертву погребальный инвентарь ломался и приводился в негодность, иначе говоря, из него выпускалась душа. Душа жертвуемого, посланная к духам, должна была выполнять функции либо передающего умиловительные просьбы людей сверхъестественным существам, либо следующего за душой своего хозяина.

К сказанному необходимо добавить, что в эпоху неолита, начиная примерно с периода среднего *дзёмона* и в более позднее время, в древнеайнских погребениях начинают появляться глиняные антропоморфные фигурки, известные в археологии Японии как *догу*. В большинстве случаев *догу* находят преднамеренно испорченными, сломанными [Хоккайдо кокогаку, 1976], что являет аналогию с инвентарем, помещаемым в погребениях и оставляемым на могильных насыпях у этносов Сибири.

Характерно также, что на многих *догу* в области живота нанесены глубокие линии, позволяющие сравнивать их с разрезами, с помощью которых вскрывалась брюшная полость. Конечно, трудно сейчас судить о семантике этих линий. Однако можно предположить, что они обозначают вскрытие живота с целью извлечения из него причины болезни и смерти человека (злого духа в виде опухоли и т. п.), как это делали, например, нивхи [Крейнович, 1973, с. 371], либо извлечения плода из чрева умершей женщины [Чан Су Бу, 1978, с. 175; Арутюнов, Шебенков, с. 142], либо принесения жертвы, посвященной духам и божествам.

У палеоазиатов северо-востока Сибири — коряков и чукчей — прежде существовал обычай добровольной смерти. В соответствии с ним старые и больные люди заявляли, что их зовут к себе духи в свою страну, и просили сородичей убить их или кончали жизнь самоубийством. Может быть, такого же характера добровольная смерть была распространена в древности и у айнов. Немоощный от старости или изнуренный неизлечимой болезнью человек, чувствуя приближение конца, мог посвящать себя в жертву духам и божествам, стараясь принести тем самым пользу своей семье или общине. В древнеяпонском источнике «Харима фудоки» содержится легенда, согласно которой две

женщины принесли себя добровольно в жертву дракону, живущему в озере, вскрыв себе животы и бросившись в воду. Возможно, эта легенда имеет айнские корни и описывает один из случаев совершения обряда *пере* для духа — «хозяйина» озера, которого японская традиция превратила впоследствии в дракона.

Нельзя исключать также и случаи людоедства при жертвоприношениях, на что указывал Л. Я. Штернберг, тем более, что в айномском фольклоре есть упоминания о каннибализме. Жертвуемого после умерщвления могли съесть подобно тому, как съедались жертвенные олени у тунгусов и других этносов Сибири. Об этом свидетельствуют данные археологии. Во время раскопок ряда древних раковинных куч были обнаружены расколотые человеческие кости со следами ударов каменных орудий, что, очевидно, было сделано с целью извлечения из этих костей костного мозга [Позднеев, 1909, т. 1, с. 31; Воробьев, 1958, с. 30].

На определенной стадии общественного развития каннибализм был свойствен многим этносам. Это подтверждают примеры из сибирской этнографии. Годы, когда происходили эпизоотии и другие бедствия, сопровождались голодом, вызывавшим нередко людоедство. Случаи поедания человеческого мяса были отмечены у юкагиров [Jochelson, 1910, с. 54], тунгусов (эвенков и эвенков), что зафиксировано в их легендах. К. М. Рычков выделял у эвенков даже особый период антропофагии [Рычков, кн. 1—2, 1917, с. 6]. У некоторых локальных групп айнов пережитки каннибализма, возможно, сохранились еще в XIX в., так как об этих случаях, судя по М. М. Добротворскому, говорили сами айны. Сахалинские информаторы М. М. Добротворского, например, ссылались на людоедов, живущих на Хоккайдо (*чувка унтара*), хотя приведенные ниже слова (*пайсере*, *пентрам*), связанные с этим явлением, относятся к языку сахалинских айнов. То же наблюдалось у эвенков, которые возлагали вину за людоедство на один из своих родов — Нюрюми. К этому следует добавить, что в лексике айнов имеется ряд слов, которые прямо указывают на такое явление, как каннибализм. К ним относятся следующие слова: *уэ гуру* — «каннибал» [Batchelor 1926 (II), с. 495], *ога аину увэ* — «людоеды», *ункаё*, *ункаю* (*ункаме*) — «людоед», *пайсере* — мясо нижней (задней) части туловища людей и животных, *пентрам* — мясо передней (верхней) половины тела людей и животных [Добротворский, 1875, с. 216, 244, 248, 370]. Наличие же синонимов (*гонтракисара*, *сецири кам*, *утэотуй*), относящихся к мягким и нежным частям тела человека — бокам между ребрами и тазом со стороны живота и спины, может говорить, возможно, о человеческом мясе, которое могло употребляться в пищу каннибалами. Довольно сомнительно также, чтобы такие слова существовали в языке айнов просто так, без причины или в качестве пережитка.

Вполне естественно, что вопрос о каннибализме айнов, впрочем, как и у других народов, не получил достаточного освещения в литературе. Практиковавшие его люди, очевидно, всяче-

ски скрывали этот обычай и от иноплеменников, и, возможно, даже от предшественников своей общности, если дело доходило до постыдного уничтожения себе подобных с целью утоления голода, или же речь шла о каком-то особо важном религиозном обряде. Поэтому, очевидно, айны давали исследователям уклончивые ответы на вопросы, касавшиеся каннибализма, говоря, что этот обычай существовал или существует у каких-то других групп.

В вопросе о *инау* как о возможном пережитке человеческих жертвоприношений заслуживает внимания факт, по которому изготовлять эти культовые предметы разрешалось только мужчинам после специальных культовых действий по очищению души и тела и ни в коем случае женщинам [Тоги, 1919, с. 209]. К тому же у айнов существовал специальный нож для изготовления *инау* — *чеики макири*, который ранее мог быть ножом, предназначенным исключительно для совершения обряда жертвоприношения. Эта особенность культа *инау* с ее своеобразным «разделением» труда мужчин и женщин показывает, возможно, что реальные жертвоприношения, совершаемые в древности, производились только мужчинами, умерщвлявшими жертву, для которых, как воинов и охотников, это не было чем-то особенным.

Замена человеческих жертвоприношений культовыми предметами в религиозных ритуалах айнов была, очевидно, многоступенчатой. Можно предположить, что сначала реальные жертвы были заменены упоминавшимися *догу* — антропоморфными изображениями. С исчезновением у предков современных айнов керамического производства глиняные фигурки заменились деревянными *инау* [Минго, 1963, с. 28—29; Арутюнов, 1960, с. 60]. Такого рода примеры известны как в истории Японии, так и в этнографии многих народов мира.

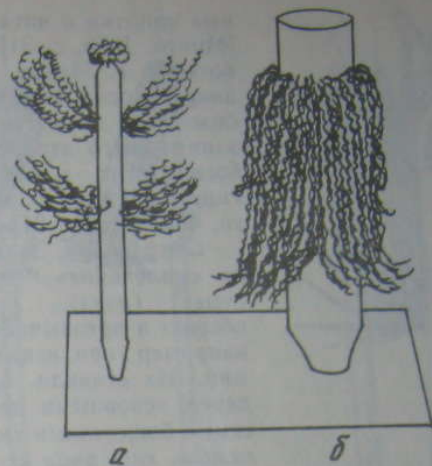
В древних японских хрониках, например, имеются упоминания о человеческих жертвоприношениях божествам воды, жертвах при постройке замков и искусственных островов, а также при погребении императоров, их ближайших сподвижников и т. д. Человеческие жертвы, приносившиеся при строительных работах, назывались *хито басира* т. е. «человек-столб». Как сказано в японской хронике «Энгисики», настоящие жертвы были заменены металлическими изображениями людей — *канэ хито га-та* [Астон, 1905, с. 219—220]. Из источников явствует, что при смерти императора, вельможи или какого-либо знатного человека вместе с ним живо погребали ближайших слуг умершего с тем, чтобы они обслуживали его в загробном мире, как и на земле. По преданиям, такие захоронения назывались *хитогаки* — «ограда из людей». В начале новой эры император Суйнин запретил подобные погребения живых людей. Он приказал впредь изготовлять вместо погребяемых слуг антропоморфные глиняные изображения. Такая миниатюрная погребальная пластика получила в научной археологической японской литературе название *ханива*.

Сходное явление прослеживается и на примере тунгусов Сибири. Эвенки, в частности, в прежние времена в случае какого-либо несчастья или болезни члена семьи, забивали в жертву духу «хозяину» определенной местности жертвенного оленя, тушу которого ему и оставляли. Впоследствии мясо оленя стали съедать, а для духа вывешивали на дереве только шкуру забитого животного. Потом перестали делать и это. В настоящее время некоторые представители старшего поколения эвенков вместо прежней шкуры вывешивают на деревьях лишь хлопчатобумажные или из другого материала небольшие жертвенные полотнища, имеющие, однако, по традиции старое название — *локоптин*, т. е. «шкура жертвенного оленя», показывающее суть этого обряда. Подобных примеров из этнографии других этносов можно привести еще много. Все они, хотя и различны в деталях, схожи по сути.

Как уже отмечалось, по широко распространенным представлениям, от дерева вели происхождение не только культурные герои и легендарные личности, но и родоначальники многих этносов дальневосточного региона, в том числе и айны. В связи с этим вполне понятна ассоциация, которая могла возникнуть при сопоставлении человека с его «родственником» — деревом. Именно поэтому, возможно, в итоге заменой человеческих жертв стали деревянные антропоморфные палочки *инау*, получившие культовое значение. К тому же айны считали, что живое дерево, наделенное *рама*т великим духом Сирамба, является наиболее эффективным средством борьбы против зла и содействия в благополучии. Отсюда особая важность всех *инау*, изготовляемых из живого дерева [Munro, 1968, с. 28]. *Инау* стали рассматриваться как священные предметы, жертвуемые духам и божествам в домашних культах айнов, при ритуале медвежьего праздника.

Как уже говорилось, развитие культа *инау* у айнов придало ему поистине всеобъемлющий характер, охвативший все сферы жизнедеятельности человека. В этом легко убедиться при рассмотрении огромного множества разнообразных *инау* и поводов, по которым они изготовлялись. Л. Я. Штернберг писал, что одно лишь систематизированное перечисление этих культовых предметов могло бы составить целый трактат [Штернберг, 1933, с. 617]. Ни у какого другого этноса Дальнего Востока и вообще Азии не наблюдалось такого многообразия форм этих культовых предметов и столь сильно разработанных представлений, касающихся *инау*.

Более всего вероятно, что культ *инау* — изобретение айнов, от которых он был заимствован другими коренными обитателями дальневосточного региона и распространился среди них в результате контактов с айнским населением¹. В частности, *гсхэй* — культовые предметы национальной религии японцев *синтс* скорее всего являются преобразованными айнскими *инау*, а не наоборот, как полагал В. Г. Астон [Aston, 1901]. То же



Кинают камуй (а) и тисэ кор камуй (б)
[Ватанабэ и др., 1984, с. 84].

можно сказать про нивхов, у которых культ *инау* представлен широко, а также про орочей и ороков.

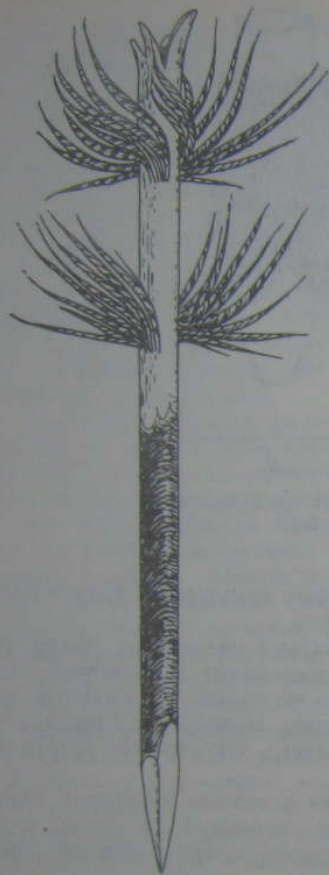
Инау имели самые различные виды и назначение, подразделялись на одиночные и групповые, постоянные, заменяемые лишь в определенное время года на такие же новые, и временные, изготовлявшиеся по какому-либо случаю. Поводов для изготовления разнообразных *инау* было так много, что крайне затруднительно их даже перечислить.

В общих чертах выделялись две основные категории *инау*: *синураппа инау*, жертвуемые духам предков², и *камуй номи инау*, которые жертвовались различным *камуям* [Munro, 1963, с. 29] (см. вкладку).

Инау, которые в основном прямо или косвенно относились к культу предков, назывались у айнов *стю инау* (от *стю* — предок, корни, основа). Их нередко называли еще крылатыми *инау* или *инау* с крыльями — из-за длинных стружек, напоминающих крылья (*рап*). Крылья были типичны для всего, что связывалось с почитанием предков и самими предками, потому что вознесение в страну предков, по айнским представлениям, осуществлялось с помощью крыльев.

Некоторые разновидности крылатых *инау* были антропоморфны и рассматривались как младшие и вспомогательные *камуи*, что зависело от силы действия сконцентрированной в них *рама*т. Большинство из этих воплощенных духов использовались при противодействии вредоносной магии [Munro, 1963, с. 30].

Инау, которые приравнивались к *камуям*, назывались *стю инау камуй*. В ритуалах им самим приносились в жертву спирт-



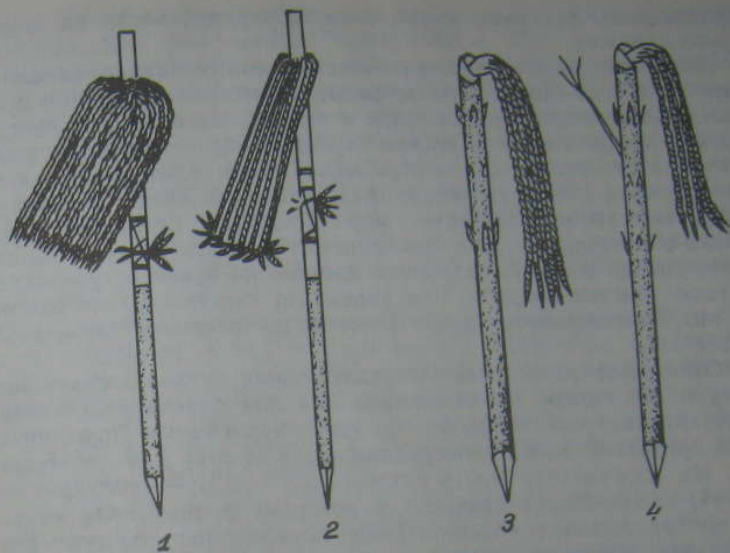
Тэхорокакэп инау, вырезанное айном Номото Камэо в 1986 г. (пос. Сираой) [МАЭ, 6941-5].

предназначавшиеся духам — покровителям деревни и богине домашнего очага и ее помощникам, охранявшим семью и индивидуума от любых неприятностей, обеспечивавшим успех и благополучие в жизни, удачные роды и т. п.; инау, определяемые для поддержания здоровья и предотвращения разных болезней, а в случае заболевания для излечения от них; инау, изготавливаемые шаманами для камланий, гадателями и прорицателями при предсказаниях; инау, заструживаемые в процессе подготовки айнских праздников (праздников по «отправке» в мир духов выращиваемых в неволе животных, праздников новоселья, постройки новой лодки и др.), в том числе во время ритуала процеживания священных спиртных напитков для этих праздни-

ные напитки и читались молитвы [Munro, 1963, с. 31]. В своей работе Н. Г. Мауро к числу сюту инау относил также рукотворное божество дома тисэ кор камуя, занимавшего второе место после богини огня и представлявшего сирамба камуя в жилище [Munro, 1963, с. 30—31].

Сюту инау, подразделяемые на «маленькие» (пон) и «толстые» (рувэ), употреблялись обычно в чрезвычайных случаях, например при вспышках эпидемий. Их ставили прежде всего перед основными четырьмя айнскими божествами (нуса кор-, сирамба-, хисэ инау ук- и вакка усэ камуями), воплощения которых помещались на нусасан [Munro, 1963, с. 31]. Как правило, их изготавливали со скошенной верхней частью, изображавшей лицо, на котором прорезалась щель — рот инау.

Вторая группа инау посвящалась различным духам и божествам айнского пантеона и отличалась необычайным многообразием видов. Сюда входили инау, периодически изготавливаемые для всевозможных духов, от которых в определенной степени зависела промысловая деятельность человека; инау, жертвуемые «хозяевам» отдельных местностей и стихий; инау,



Основные виды инау [Кубодера, 1968, с. 216, 226]:

1 — кикэ парасэ инау, 2 — кикэ тиноэ инау, 3 — пон сюту инау, 4 — хисэ инау.

ков; инау, изготавливаемые перед путешествиями и при возвращении из них, инау, призванные для борьбы с силами зла, и т. д. и т. п.

К числу инау, предназначавшихся главным камуям (пасэ камуям), относились в первую очередь инау, называемые тэхорокакэп инау (ти-а-хорока-кэ-пэ) — «вещь, заструженная назад», инау с завитыми стружками (кикэ тиноэ) и инау с распростертыми стружками (кикэ парасэ) [Munro, 1963, с. 33—34]. При этом инау с кикэ парасэ считались лучшими при любых жертвоприношениях. Все три вида были антропоморфны. Подчеркивая антропоморфность инау с завитыми и распростертыми стружками, айны называли их иногда еще инау изтоба — «тело живого существа» или сирома инау — «воплощенные инау». Эти два вида инау при установке на подставках (кэма) сакральной изгороди устанавливались выше других.

Тэхорокакэп инау жертвовались в большинстве случаев всем основным айнским божествам: богине огня, камуям — нуса кор, сирамба, вакка усэ, кинасют, их использовали при обряде почитания предков (синураппа). То же относилось и к инау с завитыми и распростертыми стружками. Первые из них преподносились также духу медведя при приветствовании его во время церемонии пасэ онгами [Munro, 1963, с. 34] [пасэ онгами — церемония почитания различных камуев, включая медведя, филина (котан кор камуя) и многих других божеств, связанных с культом предков, которая проводилась во время важнейших айнских

праздников]. Эти *инау* имели в своей верхней части по шесть групп стружек.

Инау такого же типа, как «заструженные назад», сахалинские айны посвящали двум основным божествам, ведавшим промысловыми животными на суше и в море. Их называли иногда *нубури камуй инау* или просто *нубури инау* — «инау горному богу» или «хозяину» гор, и *атуи камуй инау (атуи инау)* — «хозяину» моря [Добротворский, 1875, с. 85]. У айнов Хоккайдо *инау*, жертвуемое божеству моря — касатке (*рэпун камую*), имело обозначение *сиан* — «истинное». Его преподносили касатке не только с целью получения добычи, но и как богу — охранителю айнских предков. Считалось, что касатка спасла одного из них, находившегося в критическом положении [Мунго, 1963, с. 36].

Отдельную категорию составляли *инау*, называвшиеся *исо инау* и специально изготавливавшиеся для одного из главнейших айнских религиозных ритуалов — медвежьего праздника. Они предназначались непосредственно в жертву самому медведю. Их расставляли полукругом (*инау тубо* — «полукруг из инау») около столба (*тукуси*), к которому привязывали медведя для ритуального убийства. *Инау*, прикреплявшиеся непосредственно к столбу, назывались *тукуси инау*. На медвежьем празднике у сахалинских айнов использовался ряд других *инау*, в частности *эритака инау* — молитвенное *инау*, которым помахивали при чтении молитв уже над убитым медведем [Добротворский, 1875, с. 107].

Инау жертвовали и некоторым другим животным, добытым на охоте, например выдре, а также морским млекопитающим — киту, разным видам тюленей.

Отдельные *инау* посвящались содержащемуся в неволе филину — покровителю деревни. Оно называлось *тикаппо сиан инау* — «птичье истинное инау». Обособленное положение занимало также *тюф камуй инау* — «инау солнцу».

Инау жертвовались также бесчисленным духам — «хозяевам» местностей, долин, рек, озер, роц, гор и утесов, дорог. Айны ставили их, чтобы умилостивить духов около опасных мест — у скал, на перевалах (и приносили в жертву дополнительно щепотку табака и т. п.), около водоемов, на берегах рек и ручьев, на обочинах дорог.

Инау, устанавливаемые снаружи, вне жилого помещения, айны называли обычно *сойта инау* — «наружные инау». Основными божествами, которым жертвовались *инау* внутри дома, были *камуй хути* и ближайшие «приближенные» богини огня, а также *тисэ кор камуй*. Общим названием домашних *инау* было *тисэ камуй инау* или просто *тисэ инау*.

Все *инау*, устанавливаемые около очага, часто именовались *унти инау* или *камуй хути отта инау*. *Инау* божеству домашнего очага приносились раньше, чем другим *камуйам*. Чаше всего богине огня айны преподносили *инау* типа *тэхорокакэп*. Их сжи-

гали в священном огне, пропуская тем самым к духам-предкам, или втыкали в пепел очага [Мунго, 1963, с. 33].

Иногда *инау* жертвовали помощникам богини огня — двум другим *камуйам* очага — супругам *абэ оти экаси* и *абэ оти хути* — «огненным-сияющим предкам», первый из которых являлся хозяином верхней части очага (ближней к священному окну), вторая — нижней. Им давали крылатые *инау* — мужской (*пиннэ*) мужскому «сияющему предку», а женский (*матнэ*) — женскому. Оба *инау* сжигались [Мунго, 1963, с. 35]. Общее число *инау*, устанавливаемых около очага, в некоторых случаях, как отмечал М. М. Добротворский, могло доходить до 12 [Добротворский, 1875. Прил. 2, с. 66].

Тисэ кор камуй инау олицетворяло старшего домашнего бога (*тисэ кор камуй* или *тисэ кор экаси*). «Божество, владеющее домом», айны изготавливали из толстой прочной палки, с привязанным к ней угольком, символизирующим сердце, сокрытое в пучке стружек. Надрезы сверху обозначали глаза и рот этого «живого бога», стоявшего в священном северо-восточном углу дома [Batchelor, 1926 (1), с. 5].

Среди других *инау* жилища выделялись такие, как *пуяра ката ась инау*, которые ставили около сакрального «окна богов» (они предназначались для богов, обеспечивающих безопасность и всяческую удачу членам семьи), *апа сям ун инау* — *инау* дверей (букв.: «собку дверей инау»), и т. д.

Нд спальными нарами айны укрепляли *инау*, которые назывались «целебными». Их застругивали в случае заболевания членов семьи различными болезнями. В их числе были такие *инау*, как *ну вап кусу ан пиннэ инау* — «мужское инау против крика от боли», к которому обычно привязывалась *цуба* (гарда) самурайского меча, *ну вап орун инкира камуй отта* — «инау женскому богу (*матнэ камую*), смотрящему на стенания», с прикрепленной к нему ушной женской серьгой и др. Целебные *инау* изготавливались при каждой даже легкой болезни и адресовались семейным духам-хранителям.

В случае если это не помогало, на Сахалине, например, айны обращались к шаману (*тусу камуй*), который делал специальные «шаманные инау» — *тусу инау* (их называли еще *такуса* или *вэрэ такуса*). С их помощью через своих шаманных духов во время камлания шаман узнавал способы и средства лечения болезни [Добротворский, 1875. Прил. 1, с. 43].

При выздоровлении застругивались новые благодарственные *инау* тем же семейным духам-хранителям.

Интересную категорию составляли *вэн инау* — «инау для злых духов». Их назначение — отражать и изгонять злых духов, являвшихся причиной тяжелых болезней. *Вэн инау* напоминали крылатые *инау*, но были короче их и имели только по четыре «крыла». Обычно *инау* для злых духов группировались по три. Это число считалось у айнов безупречным. Когда шаманьящая женщина определяла средство от болезни, насланной

злыми духами, использовалось до 18 таких *инау*. При этом среди них выделялось одно особое — *сэпанэ гуру* — глава. Старики вырезали это *инау* больших размеров, снабжали его игрушечным мечом и повязывали «голову» черной тряпкой [Munro, 1963, с. 32].

При тяжелых родах айны зывали к *кинают камую* — змею — и изготавливали *кинают камуй инау*, похожее на «назад заструженные». Это *инау* клали около роженицы и молились [Munro, 1963, с. 36].

Гадатели и прорицатели использовали заструженные палочки, называвшиеся *экаси инау*. Охотники обычно втыкали их в почву около походного костра или ставили прямо в огонь. Столона, куда падали остатки сгоревшего *инау*, показывала направление удачной охоты. Такие *инау* применяли и в домашней обстановке при всевозможных гаданиях. Считалось, что ответ гадания будет благоприятным, если сгоревшее *инау* упадет в сторону верхнего конца очага [Munro, 1963, с. 36]. Сжигаемые при гадании палочки обозначались еще как *ибэ пасюй* — «огненные палочки».

В огромном многообразии прочих айнских *инау* были заструженные палочки для хорошего бега нарты (у сахалинских айнов), *инау*, которые ставились в раковины моллюсков или втыкались в землю у обочины дороги для ее духа (*ру кор камую*) перед любым путешествием, *инау* для духа аконита (*сурuku инау*), использовавшегося для смазывания наконечников охотничьих стрел, *инау* для духа речной лодки (*пэт орун типа кор инау*), «*инау* убитым птенцам» (*тикаппо инау райки якун*) и другим пернатым и животным, добытым на охоте, и т. д. Чтобы убить пойманную в реке рыбу, айны использовали специальные *инау* одноразового действия из толстых палок, сочетавших в себе и культовый предмет, и колотушку одновременно. Их называли *пасюй кикэ* или *тэт аик ра инау паки кий*. После окончания лова рыбы стружки с *инау* обламывались.

Список *инау* разнообразного назначения можно было бы продолжать и дальше, однако и перечисленное наглядно показывает, насколько неисчерпаемыми были вариации культовых предметов и поводы для их изготовления.

Материалом при изготовлении *инау* служили около 15 видов древесины, из которых вырезали «крылатых» и других *инау* для добрых божеств и 3—4 вида для заструженных палочек, используемых против злых духов.

Самым главным видом древесины считалась ива, обладающая гибкостью и лучше всего подходящая для выработки длинных, тонких и вьющихся стружек. Она почиталась айнами как дерево жизни. И не случайно. По их представлениям, именно это дерево послужило исходным материалом для позвоночника первого человека, создававшегося божеством. Сходную нагрузку несли на себе *инау*: айнские старики говорили, что они — хребет для *рамат* [Munro, 1963, с. 30].

Из ивы делали *тисэ кор камуй*, *инау* типа *тэхорокакэп инау* для *кинают камуя*, а также *сюту инау*, т. е. все основные виды этих культовых предметов.

В случае если под руками не было ивы, считалось возможным использовать ветки или древесину деревьев, имевших «добрую репутацию». К ним относились сирень, запах которой, как полагали айны, отпугивал силы зла, ореховое дерево, также имеющее тонкий специфический запах, кизил, магнолия, дуб. В основном большинство из этих видов деревьев применялось при изготовлении «крылатых» *инау*. Сирень чаще всего использовалась для таких *сюту инау*, которые считались *камуями* (например, для *тисэ кор камуя* — божества дома) и у которых айны постоянно просили протекции. Кизил (*утукани*) и два вида магнолии (*путьни* и *опкэни*) айны рассматривали как особо «хорошее дерево» для *инау*. Два вида дуба (*тунни* и *пэро*) употреблялись в том случае, когда айны молили богов о рождении ребенка или о другой помощи. Ясень (*пинни*) для *инау* в форме *сюту* использовался редко. Из него делали только *вэн инау*. «Крылатые» *инау* вырезали и из других видов деревьев, имевших репутацию магических. К ним относились птичья вишня (*кикини*), обладавшая «магическим» запахом, и ряд других деревьев [Munro, 1963, с. 30].

При изготовлении *инау* божеству солнца (*туп камуй*) айны применяли молодую ель с ее гибкими тонкими веточками; *инау*, помещаемое у сакрального окна (*пуяра ката ась инау*), делали из ольхи — дерева, отгоняющего, как и сирень, злых духов. Часто *инау* выстругивали из тальника (*сусуни*) и рябины, которую нередко специально называли *инау нини* — «дерево для *инау*».

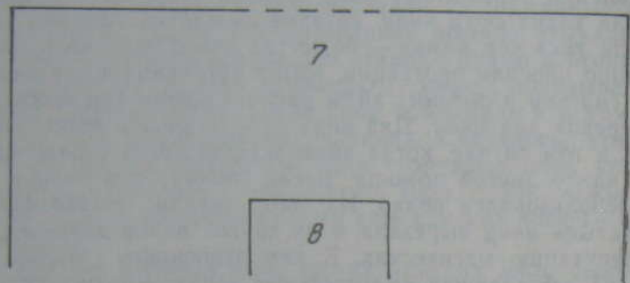
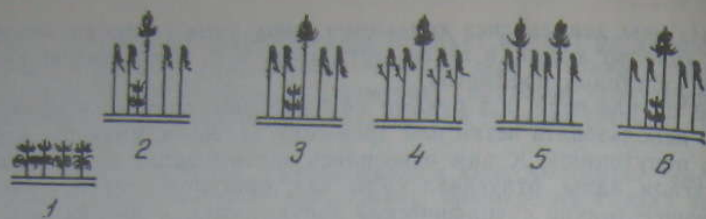
Своеобразный материал использовался при изготовлении *вэн инау*. Как правило, для *инау*, которые были призваны противостоять злым духам, брались деревья, являющиеся, по мнению айнов, естественными врагами злого. К их числу относились деревья и кустарники, обладающие магической силой и снабженные всякого рода шипами и колючками. В молитвах такие деревья называли *мосири кияннэ камуй* — «старший дух мира» [Munro, 1963, с. 32].

Заструживать *инау*, по айнским представлениям, можно было только правой рукой, так как это «нравилось» богам.левой рукой делать стружки запрещалось [Munro, 1963, с. 29].

Размеры *инау* зависели от того, каким духам они были предназначены и где располагались. В то время как домашние *инау* были небольшими, наружные культовые заструженные объекты достигали высоты в несколько метров. Иногда их изготавливали из целых деревьев, например *инау* для кита.

В определенные периоды года делать *инау* запрещалось. Запрет не распространялся лишь на заструженные палочки для богини огня. Их делали в любое время [Добровольский, 1875. Прил. 2, с. 63].

Самым лучшим временем для заструживания *инау* считался,



Нусасан [Munго, 1963, с. 41]:

1 — нуса для почитания предков, 2 — нуса для нуса кор камуя, 3 — нуса для сирамба камуя, 4 — нуса для хасынау ук камуя, 5 — нуса для пасэ онгами, 6 — нуса для вакка усь камуя, 7 — священное окно, 8 — очаг.

согласно М. М. Добротворскому, январь (т*ру* т*юф*), когда их можно было делать для всех духов и божеств. *Инау* вырезали по лунному календарю — при рождении молодого месяца (асись [пон] т*юф*), в период полнолуния (сукуф [сикарись] хэмака т*юф*) и в начале ущербления месяца (т*юф* сикэкэм). В новолуние (т*юп* исям хэмака или т*юбутуру*), как отмечал М. М. Добротворский, делать *инау* считалось грехом [Добротворский, 1875. Прил. 2, с. 63].

Возможно, что жертвоприношения, производимые в определенное время, были обусловлены хозяйственным циклом и связаны с основными религиозными праздниками, опосредованными повседневной производственной деятельностью. О приближении хода рыбы, например, айны узнавали по нарастающей луны [Watanabe, 1964, с. 153]. Согласно М. М. Добротворскому, в это время можно было делать *инау*, т. е. приносить жертву [Добротворский, 1875. Прил. 2, с. 63]. Связь здесь вполне очевидна.

Как было показано в случае с *инау* для духов верхней и нижней частей очага, заструженные палочки подразделялись на женские и мужские. Мужские назывались *инау пиннэкуру*, женские — *инау матнэкуру*. Разделение по полу выражалось в основном в том, что женские культовые предметы подобного типа делались обычно со свитыми из стружек ушными кольцами (нинькари *инау*).

Среди *инау* выделялись одиночные культовые объекты и их группы. Группы назывались *инау типа* или *нуса* и, смотря по назначению, составлялись из разного числа фигур — «мужа» и «жены», «целой семьи» или хозяина с помощниками [Штернберг, 1933, с. 616].

Как уже отмечалось, основным местом группировки *инау* являлась сакральная изгородь из них — *нусасан* (*инаусан*, *нусада-на* или *камуй нуса*), находящаяся с восточной стороны айнского жилища (см. вкладку). Здесь были представлены все основные виды *инау*. К «нусе брошенной мякины» (*нуса кор камуй*) айны ставили четыре маленьких «крылатых» *инау* (пон с*юту* *инау*), одно *тэхорокакэп* и одно — с «завитыми стружками» (*кикэ тиноэ инау*). Такой же набор устанавливался у *нуса сирамба камуя*. К *нусе* божества охоты ставились четыре маленьких «крылатых» *инау* и одно с «завитыми стружками» (*кикэ парасэ инау*). Перед *нусой*, где проводился ритуал *пасэ онгами*, в землю втыкали четыре или более маленьких «крылатых» *инау* и два с «завитыми стружками», а у *нуса* «хозяина» воды, кроме четырех «крылатых», одно *тэхорокакэп* и по важным случаям одно с «завитыми стружками». *Синураппа уси* составляли четыре «заструженные назад» *инау* [Munго, 1963, с. 41—42].

Наряду с *нусасан* около дома айны устраивали такие же сакральные изгороди с аналогичными *инау* в гаванях для *томари кор камуя* (божества гавани), устьях рек для *тивась кор камуя* (божества устья реки), около берега реки для *масара кор камуя* (защитника рыболовных лодок), жертвовали отдельные *инау* дубу и другим деревьям, помещали их в горах, где «обитали» *камуй*, в местах нереста рыбы, охоты, набора питьевой воды, около свалок [Munго, 1963, с. 43].

Такая активная культовая деятельность, постоянно требовавшая почитания различных духов и божеств и подразумевавшая постоянную с ними связь, влекла за собой новые жертвоприношения посредством изготовления новых *инау*, которые приходили на смену старым.

Инау являлись священными предметами и оставались таковыми после замены их новыми, поэтому с ними надлежало обращаться в высшей степени уважительно. Их нельзя было ломать. Они должны были разрушаться естественным путем. Старые *инау* не выбрасывались, а складывались в специально отведенных для них местах. *Экаси инау*, например, жертвовавшиеся божеству верхней части очага *абэ оти экаси*, айны собирали в углу жилища до тех пор, пока они не образовывали целые штабеля. Из страха перед пожаром эти *инау* с надлежащим уважением относили к берегу реки и ритуально опускали в воду [Munго, 1963, с. 35]. *Сюту инау* накапливали у двери дома с наружной стороны. Издали они походили на поленницы дров. Старые *инау* складывали и близ деревень на возвышенных местах или на морском берегу, если они были предназначены морским духам и божествам. Сахалинские айны называли склады для

заструженных палочек, предназначенных «хозяевам» суши, *инаукарауси* или сокращенно *инауси*, а для морских богов — *сининауси* [Добротворский, 1875, с. 86. Прил. 2, с. 59]. Такие *инауси* айны старались расположить рядом с березой (*тиукани*), которая считалась у них священным деревом. В соответствии с древним обрядом айны стреляли в березу, находившуюся около *инауси*, из лука, жертвуя таким образом стрелы богам [Добротворский, 1875, с. 424].

В качестве равноценных по значению *инау* у айнов считались древесные стружки (*инау кикэ*). Они находили такое же широкое применение, как и заструженные палочки; их можно было увидеть во время любого крупного айнского праздника. При отправлении различных культовых действий и проведении важных религиозных обрядов старики носили стружки обычно на своих церемониальных головных уборах. Из стружек изготавливались специальная «одежда» (пояс) и украшения (серьги и наголовник) для ритуального умерщвления медведя на медвежьем празднике. Ими обматывали после медвежьих, лисьих и барсучьих праздников черепа убитых животных.

Стружкам приписывали разнообразные охраняющие и лечебные функции. *Инау кикэ* развешивались внутри дома на стенах, балках, их прикрепляли над очагом и привязывали к горшечному крюку, над местом хранения семейных ценностей в северо-восточном углу жилища, над южным окном, во всех темных местах и углах дома, где могли скрываться проникшие в жилое помещение злые духи (см. вкладку). Их укрепляли около входа в жилище с тем, чтобы они «сняли» злых духов, находящихся на одежде или вившихся вокруг посторонних людей, входящих в жилое помещение³. Н. Г. Манро отмечал, что айны называли стружки *тисэ ноибэ* — «мозг (разум) дома». Дж. Бэчелор отмечал их как *тисэ самбэ* — «сердце дома». Когда айны варили священное просяное пиво для праздника, стружки прикрепляли ко всему, что могло привлечь злых духов: к сосудам для варки спиртных напитков, к пестику для раздавливания зерен проса и т. п. [Мунго, 1963, с. 37]. Стружки считались лучшими амулетами. Из них делали «лечебные» передники, а свертки из стружек хранили как ценные талисманы (*тосэ*). Обычно айнские женщины держали их под подушкой или помещали внутрь ее, полагая, что завитые стружки являются конденсатором энергии человека и охраняют индивидуума во время сна.

Инау кикэ использовались при ритуалах изгнания нечистой силы. Из стружек, в частности, делалось изображение (*инока*) *кинасот камуя*, которое применялось в этом обряде [Мунго, 1963, с. 37].

Наряду со стружками в культовой жизни айнов существовал еще один предмет, концентрировавший в себе *рамат* и приближающийся по своим качествам к *инау*. Его айнское название — *икунись* (*икуниси* или *ику басюй*). В этнографической литературе этот предмет получил название «палочка для питья».

Во время ритуального употребления спиртных напитков, на праздниках, палочкой для питья, которую айны держали в правой руке, мужчины приподнимали усы. Однако такая функция имела лишь вспомогательное значение и была слишком далека от своего истинного назначения. В действительности *икунись* являлись сакральными объектами, посредниками между людьми и духами, передатчиками молитв божествам. Некоторые айны считали их даже сверхъестественными существами, стоящими в одном ряду с вспомогательными *камуями*. Не случайно, очевидно, *икунись* рассматривались как символ птицы [Такакуга, 1966, с. 22], которая была в состоянии донести слова молитв до верхнего мира богов. Свидетельством того, что *икунись* айны считали посыльными, может быть наличие у этих палочек «языков». Айнские старики называли «языком» (*парумбэ*) палочки ее остроконечную часть [Мунго, 1963, с. 39] (верхние крошечные застружки на остроконечной части). Как полагали айны, старик, произносящий при проведении ритуала молитву, мог допустить ошибку, но молитвенная палочка выражала его мысль и передавала суть священных изречений божествам правильно [Мунго, 1963, с. 40].

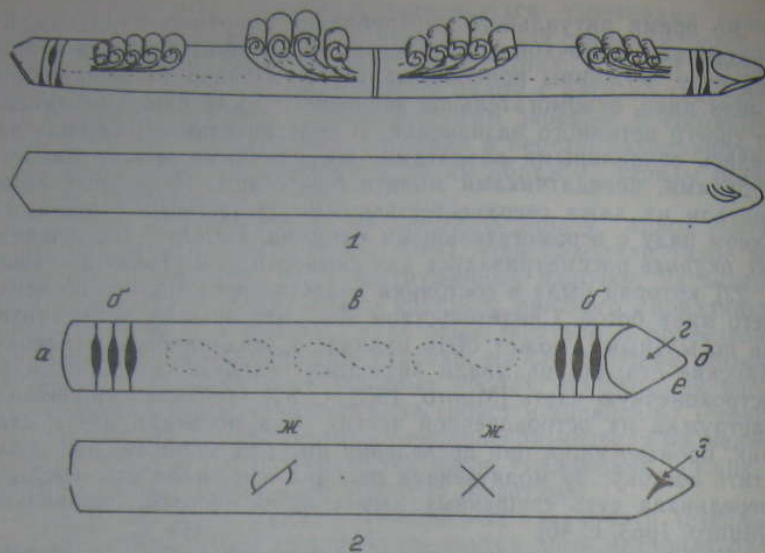
На некоторых *икунись*, как и на *инау*, делались застружки, иногда их обвязывали стружками *инау*. Так же, как и *инау*, *икунись* делались преимущественно из ивы.

Кроме поддержания усов и исполнения роли посыльных к божествам, *икунись* непосредственно использовались для жертвоприношений богам как вспомогательный предмет. При жертвовании духам и божествам священных спиртных напитков один конец *икунись* погружали в просяное пиво, вынимали его и стряхивали капли «божественного» напитка, которые попадали после этого прямо к богам.

Интересная аналогия прослеживается на материалах этнографии монголоязычных народов Азии. М. Н. Хангалов, в частности, описал один из шаманских обрядов прибайкальских бурятов. Во время *тайлаганов* — родовых жертвоприношений у них производилось разбрызгивание для духов четырех сторон света *тарасуна* (молочной водки). При этом водка бралась из жбана со спиртным напитком специальной ложкой, предназначенной для этой цели [Хангалов, 1958].

Некоторые виды *икунись*, так же как и *инау*, сами жертвовались божествам. *Икунись* со стружками, например, айны приносили богу охоты — *хась инау ук камуя*, временно «давались» медведю перед «отправкой» его в мир *камуев*, после умерщвления на медвежьем празднике и т. д.

Для того чтобы дух или божество смогли оценить жертву и узнать, кто ее преподнес, на *инау* (*камуй номи инау*) айны ставили *экаси итокапа* — «мужские знаки предков», т. е. знаки кровных родственников, или своеобразные *тамги*, передаваемые по мужской линии от отца к сыну. Все, что было связано с предками, почиталось у айнов как божественное. Такое же отно-



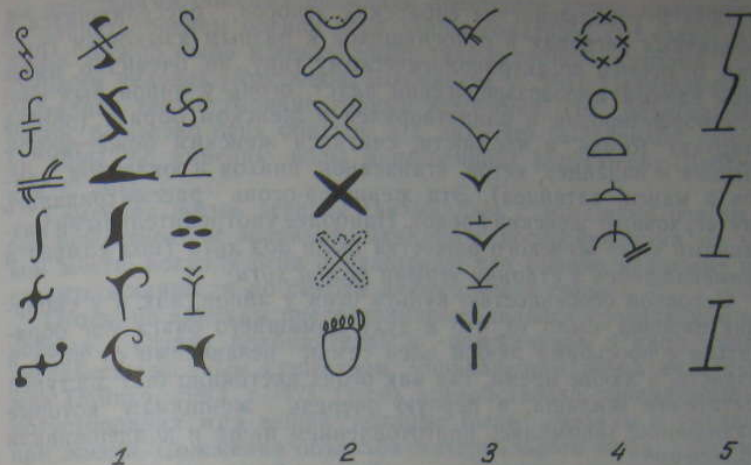
Ритуальные предметы для почитания божеств:

1 — кикэ усь лаской — изготовлена айном Номото Камэо в 1985 г. (пос. Сираой) [МАЭ, 6941-4]. 2 — ику басой [Matani, 1942, с. 14]: а — охотники, б — итокпа, в — носки, г — акапари, д — икэси, е — эту, ж — сироси, з — парумбэ

шение было и к тамгам. К знакам предков относились с уважением и благоговением. Экаси итокпа айны ставили обычно на инау, жертвуемые камуям высшего разряда. В их числе были хася инау ук камуй и некоторые другие божества.

Такие же мужские знаки предков ставились и на икунись на лицевой, верхней стороне, около «языка» [Munro, 1963, с. 40]. Айны надеялись, очевидно, дать знать богам, кто читал им молитвы и принес жертву в виде капель спиртного напитка. Этой же цели, вероятно, служили и личные знаки (сирось) владельцев икунись, которые вырезались на нижних сторонах молитвенных палочек. Нисукрэкгуру, один из информаторов Н. Г. Манро, сообщал, что при любом количестве простых молитвенных палочек в доме только одна из них имела знак предков. Ее обычно брали с собой на охоту, отчасти для защиты от злых духов, отчасти того, чтобы можно было опознать человека в случае его смерти в пути [Munro, 1963, с. 40].

Наконец, у айнов существовал еще один вид знаков, которые вырезались на инау и икунись. Они назывались камуй итокпа. Их ставили обычно на инау, имеющие мужские знаки предков. Эти инау носили на себе знаки тех камуев, которым они посвящались. Н. Г. Манро отмечал, что такие знаки были зафиксированы им только на севере Хоккайдо в провинции Китами (нынешних округах Соя и Абасири). Камуй итокпа выреза-



Камуй итокпа [Matani, 1942, с. 9, 10, 32, 34]. Символическое изображение: 1 — рэпун камуя, 2 — кимун камуя, 3 — тикап камуя, 4 — тюп камуя, 5 — ким камуя

лись на инау, жертвовавшихся солнцу (тюп камуя), божеству грома (канна камуя), божеству растений (сирамба камуя), богу оленей (юккаттэ камуя), которого просили увеличить поголовье оленей, и божеству рыб (тэпаттэ камуя) с тем, чтобы оно увеличило количество рыбы в реках, божеству воды вообще (вакка усь камуя), прародителю айнов (Азоина камуя), богу абэрара сют камуя, жившему под очагом, божеству — владельцу неба (мосири кара камуя) и др. [Munro, 1963, с. 38]. Н. Г. Манро также видел на инау знаки, похожие на следы медведя, и на одной из икунись — знак камуй итокпа для бога мсря (рэпун камуя), который айны называли асулэ нока [Munro, 1963, с. 38—39, 40].

КУЛЬТ ОГНЯ

Культ огня или культ семейного очага являлся важнейшим домашним культом айнов. Он играл, как уже отмечалось, большую роль и во всей духовной жизни айнского населения. В своих основных чертах религиозное отношение к огню было аналогично подобным культам, распространенным у коренных жителей Северной Азии. Характерно, что культ огня, отсутствующий у обитателей жарких стран [Токарев, 1976, с. 109], у айнов и этносов Севера получил наибольшее развитие, так как огонь служил не только для приготовления пищи, но являлся и источником тепла. В соответствии с этим огонь считался главным семейным божеством, наиболее почитаемым камуем айнского пантеона, святыней и доброжелательным существом.

Как и у большинства сибирских этносов, расселявшихся в различных регионах и относившихся к разным языковым группам, отличным по антропологическому типу, но, очевидно, имевшим единый мировоззренческий пласт, огонь у айнов был антропоморфизирован и олицетворялся в женском образе (образе старухи) (огонь, в частности, считался женским божеством у эвенков и нанайцев, кетов, нганасанов, нивхов и юкагиров, хантов и манси, алтайцев). Эта женщина-огонь рассматривалась как верховный женский предок. Наиболее употребительными названиями этого женского божества были *абэ хути* (*абэ камуй*) и применявшийся в старину термин *камуй хути*.

Основной особенностью культа огня у айнов, как и у сибирских народов, было то, что к духу домашнего очага мог обращаться с просьбами любой член семьи независимо от пола и возраста, в любое время, так как огонь постоянно был доступен обитателям жилища, в первую очередь женщинам, которые традиционно занимались приготовлением пищи и поддерживали его горение.

Поэтому женщины, не имевшие права обращаться к духам, принимать участие в культовых действиях и приносить жертвы, за исключением почитания предков по женской линии, могли «общаться» с огнем, просить о благодеяниях, «получать» от божества огня советы, предсказания и т. п.

Огонь рассматривался айнами как главный покровитель дома и его защитник, семейный помощник и советчик. Испрашивая у божества очага благоволения и покровительства для семьи, айны произносили молитвы-просьбы:

Твое дыханье,
теплом вея,
нас ободряет.
В котле над тобою
висит наша пища;
как на лекарстве,
на ней растем мы.
От детей малых
до взрослого люда
чтоб никаких
во всем семействе
беспокойств нам не увидеть!
Ведь бабушкой-няней,
госпожой-богиней
являешься ты.
Благоволенья
к нам проявивши,
им нас пожалуй!

[Цевский, 1972, с. 15].

Огонь, как думали, айны, предупреждал людей о всем плохом и защищал членов семьи от всевозможных болезней и от злых духов, носителей этих болезней. В связи с этим он имел большое значение в народной медицине. На Хоккайдо при психических заболеваниях, например, наряду с прочими магически-

ми действиями больных посыпали древесным углем, являвшимся олицетворением богини огня. Айны полагали, что таким образом можно было изгнать злого духа-чудовище, которым был одержим человек [Арутюнов, Шебеньков, с. 261]. Целительными считались также горячие горные источники. По объяснениям айнов, божество огня обитало и в них. Это было видно, считали айны, по кипению воды в источниках [Арутюнов, Шебеньков, с. 261].

Семейная жизнь всецело связывалась с домашним очагом и его божественной хозяйкой, начиная с постройки дома на новом месте, когда у огня спрашивали, где именно надлежит поставить жилище, и до смерти любого члена семьи.

Огонь, по айнским представлениям, являлся проводником покойных в страну прародителей и помощником в ином мире, сверхъестественным существом, управлявшим всеми «уходящими» [Мунго, 1963, с. 17]. Огонь способствовал перемещению в потусторонний мир вещей, которые были связаны с умершим при жизни. Сожжение объектов материального мира, например дома покойника, якобы освобождало душу строения, которая покидала его и следовала за хозяином. При этом сам очаг иногда рассматривался как вход в мир мертвых [Мунго, 1963, с. 17]. Но огонь не только провожал умершего в «страну покоя». В его функции входил также и привод души обратно, к живым людям. Считалось, что *абэ хути* держит у себя душу умершего грудного ребенка до тех пор, пока она не войдет в новую оболочку, т. е. пока ребенок не возродится снова [Мунго, 1963, с. 17]. Поэтому у богини огня мать умершего ребенка просила в молитвах его перерождения и возвращения. «Возвращение» ребенка матери считалось актом покровительства *абэ хути*.

Своеобразным было отношение айнов к огню как существу — источнику пожара, в то же время способному его прекратить. Пожары возникали у айнов редко, они очень аккуратно обращались со своим главным божеством. Если пожар все-таки начинался, к пламени с молитвами обращались айнские женщины с тем, чтобы богиня пронесла его стороной или погасила. Айны считали, что «договориться» с божеством можно, показав огню нижнюю одежду или сакральный нижний женский пояс, который *абэ хути* поручила делать всем айнским женщинам. Увидев пояс, богиня должна была осознать свою причастность как предка к данной генеалогической линии и уйти, оставив жилище [Арутюнов, Шебеньков, с. 233].

Однако функции огня как божества не ограничивались семейной жизнью, они были чрезвычайно многосторонними и связывались с другими культами, играя при этом первостепенную роль. К огню айны обращались перед началом всех промыслов, испрашивая удачи, и после них, благодаря за успех. Большое значение огонь имел в обрядах, где жертвоприношения ему составляли главную часть церемоний. Огню приписывалась и коммуникативная роль в общении людей с духами. Ярким подтвер-

ждением всеилия и значимости «богини-бабушки» были молитвы, адресовавшиеся ей айнами:

Страны владыка — бабка,
спокойная богиня,
по чьим постановленьям,
божественным веленьям
поступаем мы,
Страны владыка — бабка
богиня-госпожа.

[Невский, 1972, с. 15].

Айны строго придерживались определенной последовательности при обращении с просьбами и молитвами к божествам дома и окружающего мира. В связи с тем, что богиня огня считалась основным посредником между миром людей и божеством, надлежало прежде всего именно ее первую осведомить о намерении вступить в контакт с другим духом и рассказать о содержании просьбы к нему [Munro, 1963, с. 19]. Умолять о чем-либо богиню огня можно было иногда и без жертвования ей *инау*. В то же время *инау*, жертвенная пища и спиртные напитки, предназначенные другим *камуйам*, как утверждали айнские старики, достигали духов через божество огня. На юге и северо-востоке Хоккайдо, например, айны верили, что ритуалы и молитвы не будут поняты божествами, для которых исполнялись и произносились, пока они не будут объяснены хозяйкой огня [Munro, 1963, с. 29]. Поэтому, как правило, перед любыми культовыми действиями первая молитва адресовалась к *абэ хути*. Связь богини огня с внешними духами осуществлялась через *камуй пуяра* — «священное окно», которое находилось на одной линии с очагом и наружным алтарем (*нусаан*). Именно через это окно хозяйка огня отдавала приказания своим наружным духам-заместителям.

Особое значение огонь имел в промысловой деятельности айнов. Божеству огня жертвовали первого пойманного в сезоне лосося с тем, чтобы был обеспечен успех в дальнейшем. Такая же церемония проводилась с последней рыбой, когда оканчивался лов лососевых. Специальное разрешение испрашивалось у *абэ хути* перед охотой и собирательством, особенно аконита.

Важную роль играл огонь в основном айнском торжестве — медвежьем празднике, во время которого умерщвленный медведь «отправлялся» в свою божественную страну. К огню обращались несколько раз на разных этапах праздника. Человек, устраивавший праздник — хозяин медведя, уведомлял богиню огня, что медведь начал свой путь в страну божеств [Watanabe, 1964, с. 74]. В конце церемониала, при освящении черепа зверя, богиня огня давала силу священным *инау* [Munro, 1963, с. 23].

Культовый огонь был тесно связан с культом солнца, который прежде, очевидно, занимал более значимое место в религиозной жизни айнов⁴. Другими словами, небесный огонь ассоциировался с огнем домашнего очага.

Как уже отмечалось, по одной из версий о происхождении огня, *камуй хути* сошла с неба в облике огненной змеи, т. е. молнии, где она сопровождала змееподобное божество грома — *канна камуя*. Представление о пришествии богини огня с небес в виде молнии отражает скорее всего древнейшее прошлое, когда человек, еще не умевший самостоятельно добывать огонь, пользовался его природным эквивалентом. Солнце, как известно, также рассматривалось в айнских представлениях как змея. В то же время божество грома на земле имело своего представителя — опять-таки змею, *кинасю камуя*, которая связывалась в ритуалах с богиней огня [Munro, 1963, с. 17].

Итак, в сложном переплетении айнских представлений образ змеи являлся как бы объединяющим все связанное прямо или косвенно с небесным и земным огнем. В прошлом, возможно, грань между огнем семейного очага и небесным огнем не была достаточно отчетливой. На это, может быть, указывает факт, отмеченный Н. Г. Манро: в ряде мест священное окно — своеобразный канал общения божества огня с духами внешнего мира — ориентировалось на восход солнца [Munro, 1963, с. 14].

КУЛЬТ МЕДВЕДЯ

Ряд животных, особенно промысловых, играл в религиозной жизни айнов очень большую роль. Одно из самых главных мест занимал медведь. Представления и верования, касающиеся медведя, получили у айнов значительное развитие и приобрели форму культа.

Культовый медведь, представляющий собой очень древнее явление в духовной культуре, восходящее, очевидно, к палеолитическому времени, приобрел на территориях Евразии и Северной Америки широкое распространение. О древности культа в пределах Азиатского материка и островных областей Дальнего Востока свидетельствуют фигурки из глины, обнаруженные археологами в неолитических погребениях Японии [Воробьев, 1958, с. 56], статуэтки, также культовые, найденные на территории расселения предков тунгусов и относящиеся к серовскому этапу неолита [Василевич, 1969, с. 216], скульптурные изображения медведя из древних жилищ охотской культуры [Васильевский, 1978, с. 151—152; Аину то кокогаку, 1982, с. 121—122].

У многих этносов с медведем было связано множество представлений, по которым он рассматривался как существо, относящееся к сверхъестественным силам, считался родственником человека и т. п. У большинства коренных народов Сибири и Дальнего Востока, в частности у эвенов, эвенков, хантов, кетов, ненцев, нивхов, коряков, чукчей, камчадалов, нанайцев, орочей, ороков, удэгейцев, ульчей и других аборигенных этнических общностей, почитание медведя продолжало существовать до середины XX в. Многие его пережитки бытуют у сибирских народов и сейчас.

Не представляли исключения и айны. И это неудивительно. На Севере — как в таежной зоне, так и в зоне тундры — медведь являлся самым сильным представителем животного мира. Нередко он был причиной гибели человека, охотившегося за ним. Ранений медведь или медведь-шатуи мог убить и съесть любого человека, случайно столкнувшегося с ним. Медведь, как писал Л. И. Шренк, являл сходство с человеком, питаясь пищей, употребляемой людьми (рыбой, ягодами, кореньями), живя в углубленном в землю жилище (имелось в виду традиционное полуподземное жилище оседлых аборигенных народов бассейна Амура), поднимаясь на задние лапы при защите и нападении и т. п. [Шренк, 1883—1903, т. 3, с. 64]. Представлениям, по которым медведь рассматривался как родственник людей, способствовало некоторое внешнее сходство медвежьей туши со снятой шкурой с телом человека, особенно с его конечностями. Все это обусловило множество суеверий. Айны, как и другие северные народы, по-особому относились к медведю: это животное, дававшее им пищу и лекарства, которым являлась высоко ценяемая медвежья желчь, в то же время наносило и ущерб: могло разрушить жилище, уничтожить домашних животных и продовольственные запасы, когда попадало в жилое помещение или амбар [Hitchcock, 1892, с. 476].

Культы медведя у айнов был в общих чертах сходен с представлениями, верованиями и культурами, связанными с медведем у других сибирских народов, образуя с их воззрениями единый пласт. Определенное сходство прослеживается, например, в фольклорных сюжетах. В айнском фольклоре, развивавшемся, очевидно, в тесном взаимодействии с фольклорными традициями Северной Азии, медведь представлен как родственник и предок человека. Согласно распространенной айнской легенде, бог гор в облике медведя являлся по ночам к одинокой женщине. От божеества женщина родила сына, ставшего зачинателем айнского этноса [Мифы народов мира, 1980, с. 53].

Такие же сюжеты характерны для фольклора народов Охотского побережья, Нижнего Амура и Сахалина — ближайших соседей айнов. Во многих легендах этих народов также повествуется о сожителстве женщины с медведем. По известной эвенской легенде, у девушки, заблудившейся в лесу и зимовавшей в берлоге медведя, родились два сына — человек и медведь. Однажды человек, вступив с братом-медведем в поединок, победил его. Умирая, медведь просил во имя благополучия человека обязательно устраивать для всех убитых на охоте медведей похороны и праздник, на котором, согласно завещанному ритуалу, люди должны будут церемониально есть мясо медведя, определил запреты для женщины — матери своего ребенка-медведя (не употреблять в пищу мясо зверя) [Эвенский фольклор, 1958, с. 89—98]. Аналогичная легенда отмечена у восточных групп эвенков [Исторический фольклор, 1966, с. 351; Васильев, 1969, с. 217]. «Условия», предъявленные медведем, и за-

преты на поедание медвежьего мяса для женщин характерны для фольклорных традиций других народов. В некоторых вариантах легенд, например у хантов, медведь после своей гибели восходит на небо, становясь созвездием [Соколова, 1972, с. 75]. Мотив борьбы медведя и человека, в которой последний выходит победителем, присутствует и в айнском фольклоре. Интересно, что после победы над зверем части расчлененной туши медведя человек забрасывает на небо, образуя таким образом из них созвездие Большой Медведицы [Арутюнов, Щебенков, с. 242].

У айнов почитание медведя достигло особого развития и отличалось своеобразием. Ряд специфических черт айнского культа медведя был заимствован от них представителями некоторых амуро-сахалинских общностей [Васильев, 1948, с. 94; Арутюнов, 1965, с. 949]. Прежде всего это относится к выращиванию почитаемого объекта в домашних условиях в специальной деревянной клетке — *камуй тисэ*, устанавливаемой рядом с восточной, священной стороной дома. Отношение к медведю, выкармливаемому в такой клетке, как к существу, посланному людям божееством, было особо уважительным. Айны встречали приносимых из леса в деревню медвежат с радостью и считали этот день счастливым. На протяжении периода, в течение которого медведь выращивался в клетке рядом с жилищем людей, к нему относились как к члену семьи, кормили хорошей пищей из специальной культовой посуды.

Айны выращивали и содержали в клетках при домах не только медведей, но и енотов, барсуков, лисиц, хищных пернатых — орлов, ястребов, филинов, сов, которые также считались воплощением духов и были предметом почитания. Вероятно, первоначально содержание и откармливание зверя в неволе у айнов, единственным домашним животным которых была собака, преследовало лишь утилитарные цели — это было своеобразное сохранение запасов мяса. Впоследствии обычай выращивания медведя и других животных и пернатых помимо практического значения (получение мяса, жира, меха, перьев для оперения стрел и т. д.) приобрел религиозную окраску, имеющую связь с промысловой деятельностью, а умерщвление почитаемого животного, в частности медведя, получило вид особо торжественного религиозного ритуала — медвежьего праздника. Примечательно, что забой медведей на медвежьих праздниках не имел строго определенного времени (см. [Сарасина, 1967 (II), с. 31]). Праздник проводился в конце осени — начале зимы, иногда на рубеже зимы и весны [Инукаи, Натори, 1939, с. 256], т. е. тогда, когда добывание пищи было затруднено, или весной, когда запасы ее, заготовленные летом — осенью, подходили к концу. Но всегда именно в конце осени — зимой — начале зимы — начале весны. К тому же в это время люди, жившие в зимниках, были меньше заняты хозяйственными делами.

Некоторые исследователи, рассматривая особенности куль-

та медведя у айнов, особенно выращивание медведя в клетке, приходили к выводу о южных корнях этих культовых действий и представлений, находя аналогию в Юго-Восточной Азии. Л. Я. Штернберг, Б. А. Васильев и некоторые другие ученые указывали, что у ряда этнических общностей Тайваня, Индокитая, Филиппин было распространено содержание в клетках ящериц, змей, леопардов и прочих животных, считавшихся духами—покровителями людей [Штернберг, 1933, с. 580; Васильев, 1948, с. 95].

Хотя у айнов медведь также рассматривался как один из главных духов, все же выращивание его имело здесь в конечном счете другой смысл — не покровительство, а обеспечение человека пищей. На медвежьих праздниках айны просили нишпослания такой же пищи снова.

У этносов одинакового уровня развития нельзя исключать конвергентного появления сходных представлений и действий. Наконец, не следует забывать, что сибирский материал тоже дает некоторые этнографические параллели. У кетов и селькупов отмечалось выращивание в домашних условиях медведей и орлов в клетках, некоторые кетские семьи, например, выращивали медвежат прямо в жилых помещениях — чумах, заботясь о них как о детях и называя «сыном» или «дочкой» [Соколова, 1972, с. 66—67; Алексеенко, 1960, с. 93]. Выращиванием медвежат занимались также сымские эвенки [Рычков, кн. 3—4, 1923].

Что касается айнов, то пойманного в лесу медвежонка они также сначала держали в жилище, предоставляя ему полную свободу; выросшего зверя они помещали уже в специальную клетку вне дома [Шренк, 1883—1903, т. 3, с. 102]. Орлов кеты, как и айны, выращивали в клетках ради их перьев, которые использовались при изготовлении оперенных стрел [Алексеенко, 1967, с. 172]. Нечто похожее было распространено в Южной Сибири у аринов, привязывавших орлят в гнездах [Потапов, 1957, с. 184].

Примечательно в этом плане, что как у айнов, так и у кетов отмечалась связь культа медведя и культа огня. Во время медвежьих праздников айны обязательно «устанавливали» культовую связь с божеством домашнего очага, что проявлялось в обращении к нему с молитвами, испрашивании благополучия и разрешения на проведение священных ритуалов и принесение жертвы, т. е. умерщвление медведя. Кеты обязательно разводили костер в 200—300 м от медвежьей берлоги перед тем, как убить зверя, говоря при этом: «Без костра к нему нельзя» [Алексеенко, 1960, с. 95].

По айнским воззрениям, в обыденной обстановке около огня нельзя было говорить о медведе, так как огонь сразу же передавал суть разговора зверю. Как сообщила автору айника Кимура Кими (пос. Пэнакорэ), однажды произошел несчастный случай, обусловленный этим представлением. Один айн, находясь около очага со своим младшим братом, именно поэтому не ска-

зал ему о только что настороженном на медведя самостреле. Младший брат, не зная об этом, вышел из охотничьей избушки и был поражен ядовитой стрелой.

В айнском культе медведя прослеживаются черты, которые можно связывать с пережитками тотемизма, и особенности, относящиеся к промысловой деятельности и промысловому культу. К числу тотемических пережитков, возможно, следует отнести выкармливание совсем еще маленьких медведей, взятых айнами из берлоги, женской грудью, мнение, по которому считалось, что медведь в силу принадлежности в прошлом к обществу людей понимает человеческий язык, отношение к старому медведю как к человеку старшего поколения, а к медвежонку как к ребенку. Все это проявлялось в соответствующей терминологии айнских диалектов — «дедушка», «отец», «старик», «божественный дедушка» — *камуй экаси*, «божественный отец», «дядя» (*камуй тятя*), «хозяйка дома» — *каткэма*, «старшая сестра» — *саха*, «божественный внук» — *камуй мис*, «внук» [Хаттори, 1964, с. 185; Pilsudski, 1909 (1), с. 60].

Ярким выражением отношения медвежьего культа к промысловому культу была вера в перерождение зверя. Медведь — сын горного божества, которое посылало его людям, должен был для возрождения вернуться к нему обратно.

В соответствии с промысловым культом медведь был окружен, как и у других охотничьих этносов, всевозможными табу и эвфемизмами. Среди названий медведя были такие, как *икоро поро гуру* — «человек, владеющий большими сокровищами», *санрувэ поро камуй* — «божество, оставляющее большие следы», *взюк* — «злой олень» (по отношению к медведю-людоеду).

Связь с промысловыми культурами можно видеть также в «ласковом» отношении к уже мертвому зверю. Убитого на охоте медведя охотники обнимали за голову; на медвежьем празднике после умерщвления зверя старики ложились на застреленного медведя, поглаживая и также обнимая его тело. Такие действия можно рассматривать как извинительные, призванные умиловить медведя, вымолить у него прощение за убийство и поедание впоследствии его мяса. Аналогичные приемы существовали у охотничьих народов Сибири (эвенков, эвенов, юкагиров и др.); добыв на охоте зверя, над его тушей они либо просили прощения за то, что убили животное, либо пытались отвести от себя вину.

С промысловыми анимистическими воззрениями было связано и уважительное отношение к отдельным частям медвежьей туши — его шкуре и лапам, костям, глазам, ушам, носу и особенно к черепу, что развилось у айнов в своеобразный культ черепов. Сахалинские айны устраивали для черепов медведей торжественное надземное захоронение в лесу, айны Хоккайдо помещали медвежьи черепки на сакральных изгородях [Hitchcock, 1892, с. 476]. К черепу, укрепленному за скуловые дуги в раз-

вилке срубленного тонкого дерева, стоящего в середине наружного алтаря, почтительное отношение было обязательным, а подходить к нему можно было только с благоговением и по чрезвычайным случаям — для молитв или подношения *инау*.

Культовые черепов предков и животных был широко распространен в Юго-Восточной Азии и Океании. Однако ближайшей аналогией этого айнского культа является почитание черепа и останков медведя в Северной Азии. Большое сходство прослеживается, в частности, при рассмотрении торжественного надземного захоронения черепа медведя у тунгусов — эвенков и эвенов, а также орочей, юагагиров, нивхов и почитания его в дальнейшем как особо священного объекта. У эвенов Охотского побережья, например, правильное исполнение охотничьего обычая по захоронению останков убитого медведя (сохранение в целостности черепа, костей) должно было способствовать переселению его души в новую вещественную оболочку — в нового медведя. Почетное захоронение умиляло дух животного и гарантировало в будущем как удачу в охоте на зверя, так и безопасность самому охотнику, его семье и имуществу. Кроме того, надземное захоронение предохраняло кости и череп медведя — родственника человека от собак, грызунов и других обитателей леса. Здесь четко прослеживается связь с традиционными дохристианскими похоронами умерших на лабазе у многих коренных жителей Сибири. Эвенки и эвены помещали кости медведя (в анатомическом порядке или складывали в мешок) на помосте (*гулик* — у эвенов); череп укреплялся в расщепе одной из его опор (*чуки*). В непосредственной близости от воздушного захоронения медведя на кустах или молодых деревьях эвены развешивали жертвенные лоскутки — *хунматин*, что являет аналогичию айнским *инау* [ПМА, 1976, л. 18].

В общих чертах сохранение черепов медведей айнскими служило тем же целям, что и у сибирских народов. Главной из них было обеспечить возрождение животного. У айнов Хоккайдо выставление черепов медведей на священных изгородах имело к тому же определенное социальное значение. Чем больше черепов лежало около изгороди, тем большего уважения заслуживал человек — устроитель медвежьих праздников у членов общины, так как мясо медведя делилось между всеми приглашенными на торжество.

Следует добавить, что культ медведя у айнов представлял собой довольно сложное и синкретичное явление. В нем переплелись различные представления, связанные не только с промысловым, но и другими культурами. Культ медведя был связан с культом *инау*, который проник во все сферы жизни айнов. Медведь ассоциировался, по воззрениям айнов, со змеей, также являвшейся культовым существом. Айнские культовые изображения, получившие название *июка*, например, были выполнены в виде змеи с медвежьей головой. Не случайно, очевидно, в районе р. Сару айны называли медведя *ококко тятя* — «старик

змея» [Хаттори, 1964, с. 185]. Некоторые исследователи подобное фантастическое сочетание объясняли слиянием культа медведя и культа змеи [Штернберг, 1933, с. 571; Лавров, 1949, с. 36]. Однако суть этого синкретизма еще не вполне ясна. Медведь связывался и с морскими божествами. Курильские айны считали, что морской бог — *атуика ван камуй*, являвшийся одним из главных *камув* и почитавшийся не менее божества гор, выходя на берег, приобретал вид медведя. Морской бог рассматривался как младший брат бога-медведя — «хозяина» леса и гор, ушедший в море из-за обиды на людей [Тогги, 1919, с. 208]. Обращает на себя внимание, кроме того, связь медвежьего культа с культом предков, проявляющаяся особенно четко в различных обрядах, сопровождающих похороны человека и церемониальные «проводы» (умерщвление) медведя на медвежьем празднике.

КУЛЬТ ПРЕДКОВ

Анимистические представления о загробной жизни и вера в продолжение существования души после смерти человека являлись основой, на которой у айнов, как и у других этносов земного шара, развился культ предков.

Душа (*рамат*) — двойник человека, согласно айнским воззрениям, могла иметь два состояния: высшее, при котором она, достигнув «страны духов» (*камуй мосир*), приобретала статус *камуй* и соответственно делала умершего *камув*, и низшее, ставящее ее в ранг призрака или привидения (*айну тукал* или *тукал*), не могущего по какой-либо причине (временно или постоянно) достичь неба — обиталища духов. Айны верили, что душа индивидуума не может стать *камув* непосредственно после смерти человека. Как и индейцы Северной Америки, айны, например, полагали, что душа в первое время после смерти находится рядом с телом покойника — в могиле или на кладбище. Такие же представления существовали и у североазиатских народов. Они обусловили действия, которые должны были либо облегчить выход души из могилы (для чего в почве проделывалось отверстие к гробу), либо, наоборот, затруднить этот акт, если в земле лежал враг или человек, имевший при жизни дурную репутацию.

По прошествии двух-трех месяцев, как считали айны, возможен был переход души в страну предков и в категорию *камув*. Однако не всегда. Люди, которые умерли от эпидемических болезней типа оспы, по представлениям айнов, становились, как правило, *тукал* — привидениями, скитающимися в мире людей два или три года [Peng, Geiser, 1977, с. 216]. Сородичи боялись заразиться от умирающего заразного больного, а затем от умершего. По отношению к таким покойникам в большинстве случаев не исполнялась обычная похоронная об-

рядность. Верили, что души подобных умерших не достигали страны прародителей, а потому считались вредоносными и не имеющими права на почитание со стороны живых до тех пор, пока не наступит их соединение в *камуй мосир* с другими предками. Айны очень боялись *тукал* и потому старались не посещать кладбищ без необходимости, опасаясь столкновения там с призраками.

Душа, как считали айны, кроме самостоятельного существования обладала способностью переселения в другую вещественную оболочку — во вновь родившегося человека. В потомке происходило возрождение умершего предка. Возможно, на такое воззрение оказывало влияние внешнее сходство предка и потомка, например деда и внука. Во всяком случае, представления о переселении души в новую оболочку, которые свойственны анимистическому мышлению человека, получили довольно широкое распространение не только на севере Азии, но и в других районах земного шара. У айнов в качестве одного из косвенных свидетельств этого могут являться некоторые слова, относящиеся к родственной терминологии.

В системе терминов родства сахалинских айнов, например, отмечалось терминологическое объединение предков и потомков. Термин *мих* — «внук», «внучка» употреблялся также и по отношению к старым мужчинами и женщинам [Мурасаки, 1976, с. 173]. Дж. Бэчелор приводил в качестве синонима для слова *митпо*, также обозначающего кровных родственников эго во втором нисходящем поколении, термин *сютпо* происходящий от *сют* — «предок», «мать отца» (матери) и т. д., и *по* — «ребенок» (сын и дочь) [Batchelor, 1926 (II), с. 284, 375, 457]. Дословно *сютпо* можно перевести как «ребенок-предок».

Слияние альтернативных поколений этноцентристской схемы, характерное также для многих народов мира, в пределах северо-востока Азии зафиксировано у коряков и чукчей. В их системах терминов родства взаимные термины применяются для обозначения родственников второго восходящего и второго нисходящего поколений.

Возможно, с представлениями о переселении души у айнов связаны и дача имени умершего живому. В соответствии с обычаем сахалинских айнов, называвшимся *урэйкэськоро*, имя недавно умершего деда или бабки давалось родственнику [Добротворский, 1875. Прил. 1, с. 39]. М. М. Добротворский также отмечал, что два человека не могли брать одно и то же имя умершего [Добротворский, 1875. Прил. 2, с. 58], вероятно, потому, что одна душа не может вселиться сразу в два живых существа.

Ближайшую аналогию этим воззрениям являют данные корякской и чукотской этнографии. Прежде у оленных коряков было широко распространено представление, по которому душа умершего предка переселялась в новорожденного, возрождалась в потомке. В этой связи внуку давалось имя покойного деда.

В представлениях айнов те души, которые попадали в страну предков и становились *камуюями*, начинали точно такую же жизнь, какую вели на земле — строили дома, носили одежды, свойственные айнам, ели, пили и т. д. Считалось, что умершие находились с живыми в постоянном контакте. Души предков, являвшиеся, по понятиям айнов, покровителями отдельных людей и семьи в целом, пребывая на небе, наблюдали за происходящим внизу, у живых людей и всячески оберегали своих потомков от всевозможных несчастий, могли оказывать магическое влияние на сородичей.

В связи с этим айны должны были всегда помнить о предках, проявлять о них заботу, совершать для них жертвоприношения, что и представляло собой культ предков. Жертвоприношения состояли в основном из пищи, употребляемой айнами, и спиртных напитков — любимого и неперенного угощения всех *камуюев*. Айны также полагали, что в равной мере богов радует декламирование эпических поэм (*юкар*), так как во многих из них говорится об айнских предках.

Как считали айны, жертвы, посылаемые богам, доходя до неба, увеличиваются в своих размерах в несколько раз [Нихон тири, 1930, с. 131]. Поэтому для предков достаточно было маленьких кусочков пищи, несколько капель просяного пива [*тоното*] и т. д. По мнению айнов, получая от людей подарки, предки устраивали в небесной стране пир и восхваляли людей. И чем больше и чаще они получали приношений, тем больше посылали айнам дичи и других продуктов питания.

Непочитание предков, проявлявшееся в отсутствии жертвоприношений, по представлениям айнов, делало небесных жителей бедными, вызывало у них раздражение, вследствие чего человек не мог рассчитывать на счастливую жизнь [Нихон тири, 1930, с. 131]. Мало того, лишив человека помощи, предки делали его во многом уязвимым для сил зла. Это вызывало стремление угодить духам, заручиться их благорасположением. Отсюда многообразные формы заботы о мертвых предках, проявлявшиеся, как уже говорилось, в приношениях, а также в исполнении правил похоронной обрядности.

Наиболее почитаемыми, обладающими большой магической силой у айнов считались умершие предки ближайших поколений, оставшиеся в памяти живущих. Особенным почитанием пользовались те айны, которые умерли в возрасте 70 и более лет. Считалось, что старики непременно должны стать *камуюями* [Арутюнов, 1965, с. 950]. В связи с этим к старикам нередко и относились как к живым божествам. Например, термины *экаси* — «дед» (отец отца), *атя* — «отец», *мити*, трактуемый часто как «умерший отец», входили в айнском языке в категорию, относящуюся к сфере духовного мира человека [Тири, 1970, с. 126—129]. Самыми почитаемыми предками считались предки глав общин, управителей деревень, знатных и богатых людей (*нисьяла*). И наконец, верховным предком всего айнского

народа, прародителем айнов, облагодетельствовавшим их, являлся персонаж айнских мифов Аэойна (Аиойна) *камуй* или бог Окикуруми.

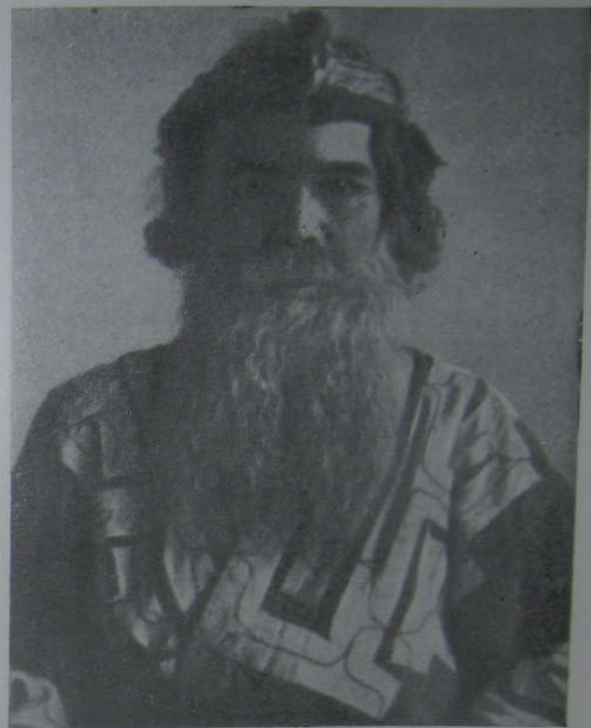
Умершие родственники, которых обязаны были почитать живые, образовывали с последними одну общую линию происхождения — *икир*. Предки, почитаемые по мужской линии родства, входили в *синэ экасикир* (мужская линия происхождения). Она включала в себя кровных родственников восходящего и нисходящего поколений и выглядела следующим образом: *синрит* (предок)... ⇒ *макта экаси* (отец отца отца) ⇒ *экаси* (отец отца) ⇒ *онаха* (отец) ⇒ эго ⇒ *по* (сын) ⇒ *митпо* (сын сына) ⇒ *санмитпо* (сын сына сына)...

Таким образом, основным принципом почитания предков была именно принадлежность к одной *экасикир*, куда входили члены семьи и близкие родственники [Кубодэра, 1968, с. 252].

Женская линия родства называлась *синэ хутикир* (женская линия происхождения). Родственники восходящего и нисходящего поколений входили в нее по тем же правилам, что и в *экасикир*: *синрит* (предок)... ⇒ *макта хути* (мать матери матери) ⇒ *хути* (мать матери) ⇒ *хапо* (мать) ⇒ эго ⇒ *матнэпо* (дочь) ⇒ *митпо* (дочь дочери) ⇒ *санмитпо* (дочь дочери дочери)...

Показателем патрилинейного происхождения служил родственный личный знак предков (*тамга*) — *итокпа* (*итоппа*, *экаси итокпа*, *сирось*, *экаси сирось*), передаваемый по мужской линии от отца к сыну. Эти знаки вырезались на культовых предметах (*икунись* — стрелах, которыми айны стреляли в медведя на медвежьем празднике и т. п.³), орудиях охоты и т. д.

В противоположность мужским знакам предков принадлежность к матрилинейной группе определялась с помощью особого женского нижнего пояса, называемого *упсор* (*упсор ун кут*, *пон кут*, *кут*, *упорунбэ* и т. д.) — виде нижней поясной одежды. По названию этого пояса женская линия родства именовалась иногда *синэ упсорикир*. Почитать предков по мужской линии и отправлять культ мужских предков мог только хозяин дома или старейшина, принадлежащий к одной с ними *экасикир*. У женщин произносить имя своего женского предка имела право только та женщина, которая входила с ним в одну *хутикир* — женскую линию родства.



Айн с о-ва Хоккайдо
[Минчо, 1963, с. 78—79]



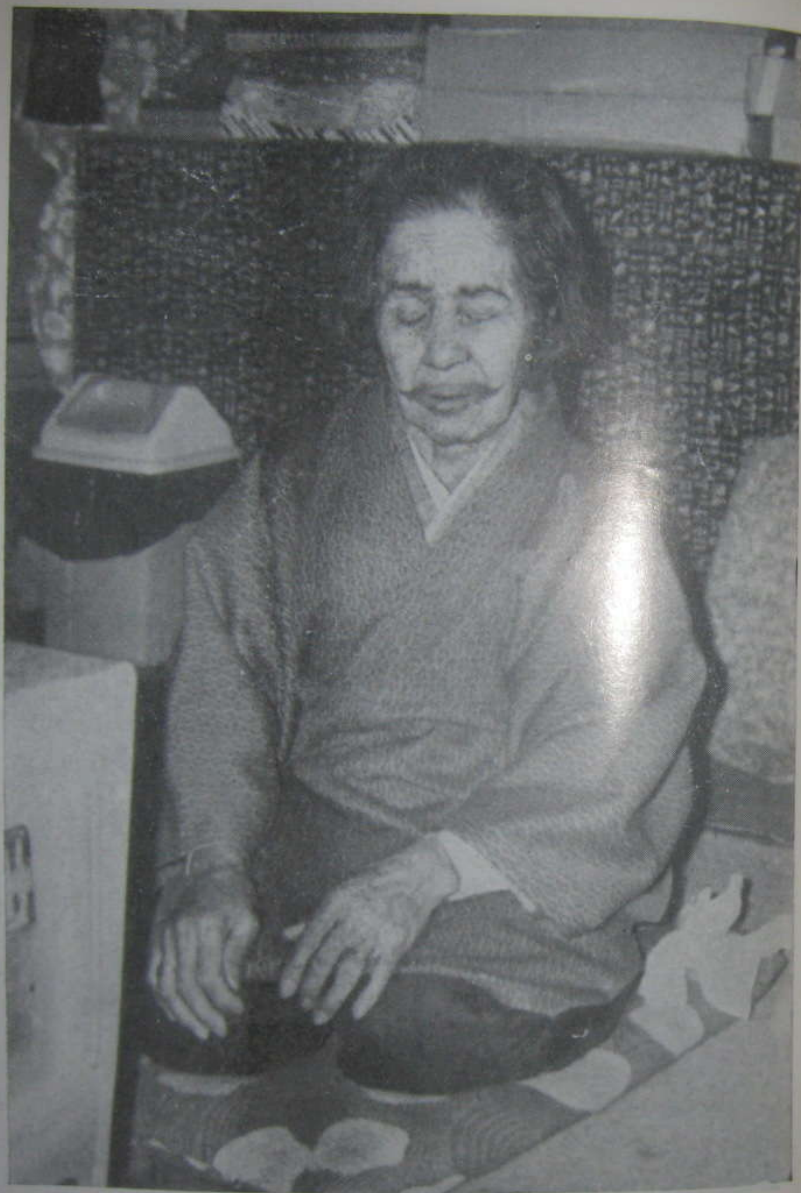
Татуированная айка
с о-ва Хоккайдо [Минчо, 1963,
с. 78—79]



Сахалинский айн
(фото П. И. Супруненко, 1890 г.)
[МАЭ, 626-8]



Сахалинская айнка
(фото П. И. Супруненко, 1890 г.)
[МАЭ, 626-9]



Татуированная айника Орита Сутаю (пос. Сидзунай) — одна из немногих представительниц айнского этноса, знающая фольклорные традиции своего народа (фото автора, 1987 г.)



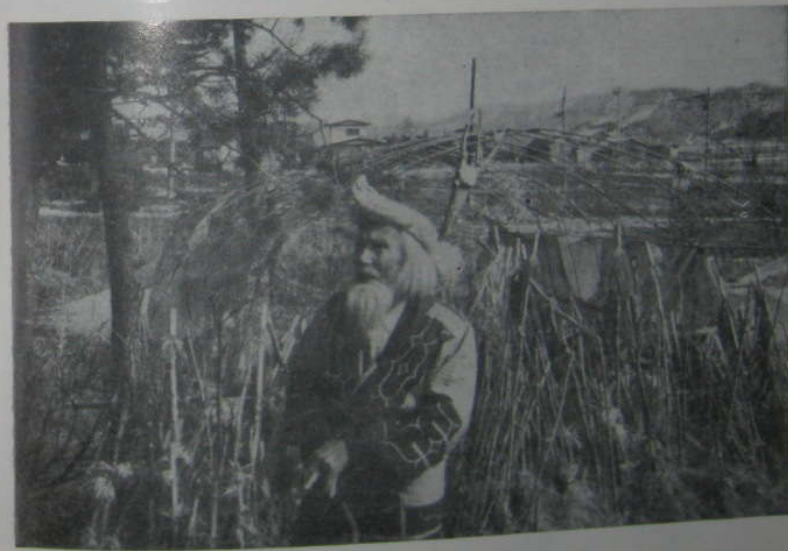
Памятник национальному герою айнов Сякусяину (пос. Сидзунай). Фото автора, 1987 г.)

Рыбная ловля с помощью марэка [Wirz, 1955, с. 58]



Ночной лов рыбы с лучиной и марэком
[МАЭ, 811-27]

Обработка земли айскими женщинами
(Экспозиция Музея айнов пос. Сираой.
Фото автора, 1987 г.)



Традиционные айские жилища
(пос. Нибутани. Фото автора, 1987 г.)

Айн Кудзуно Таудзиро в национальной
одежде около своей сакральной
изгороди
(пос. Сидзунай. Фото автора, 1987 г.)



Злые духи воды.
Классическая эпоха Токугава
[Ishida, 1950], с. 152—153].



Каппа — водяной дух [Ishida, 1950].



Ритуальное умерщвление медведя
[Haas, 1925, с. 82].



Помост с черепами медведей
(реконструкция).



Инуа икир — место хранения драгоценностей семьи — японской лакированной посуды для священных алкогольных напитков (фото автора, 1987 г.)

Синураппа инау (пос. Сидзунай.
Фото автора, 1987 г.)



Нусасам айна
Кудзуно Тацудзиро
(пос. Сидзунай. Фото автора, 1987 г.)

Инау кикэ в доме айнки
Орита Сутэно
(пос. Сидзунай. Фото автора, 1987 г.)



Постка медведя
пос. Нибутани. Фото автора, 1987 г.)

Церемония ритуального удушения
медведя [Wirz, 1955, с. 64]



Звенское воздушное
захоронение медведя
(Охотский р-н
Хабаровского края.
Фото автора, 1976 г.)

Череп медведя на *нусасан*
(пос. Нибутани. Фото автора, 1987 г.)



Сакральная изгородь из шестов
медведей, установленная профессио-
нальным охотником (*магати*) Кандза-
ва Кэндзио (пос. Нибутани. Фото
автора, 1987 г.)



Намогильные столбы
[Wirz, 1955, с. 61]



Сожжение дома покойного
[Като, 1962, с. 27]

Каркас чума, в котором умер оленевод
(Илимбийский р-н Эвенкийского
автономного округа.
[Фото автора, 1975 г.]

КУЛЬТОВАЯ ПРАКТИКА (РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБРЯДЫ).
ШАМАНСТВО

Покинутый дом утонувшего айна
(фото Б. О. Пилсудского, 1909 г.)
[МАЭ, 1472-73]

Жертвенный лоскуток — замена коры
(Охотский р-н Хабаровского края.
Фото автора, 1976 г.)

Основными составляющими каждого культа, как уже отмечалось выше, являются регламентированные действия (церемонии) — обряды, которые представляют собой его культовую практику. В обрядах проявляется главная идея и сущность религиозного культа, который усложняется в процессе своего развития.

Непременными элементами культовых действий у айнов были многословные и красноречивые молитвы, возносимые добрым духам разных категорий, умиловительные жертвоприношения, сопровождавшиеся сложными магическими манипуляциями и преподносимые этим духам в процессе повседневной жизни и во время религиозных торжеств и праздников.

Культовые действия совершались как для сверхъестественных существ, живущих лишь в воображении человека, так и для их «воплощений», проявлявшихся в явлениях и объектах природы, выступавших в виде животных и растений. Особую категорию, не достигшую, правда, у айнов значительного развития и логического завершения, представляли изготовленные рукой человека изображения духов и божеств, которые такими и считались.

Для айнов, как и для ряда других этносов, стоящих на низкой ступени общественного развития, было характерно, что обычные культовые действия могли исполняться любым членом общества. «Кормление» огня, например, могло осуществляться айнами независимо от пола и возраста в любое время суток, по усмотрению человека. Изготовить *инау* и принести этот культовый предмет в жертву тому или иному духу или боже-ству мог любой мужчина.

Наиболее важные обряды и церемонии, посвященные важнейшим айнским духам, выполнялись, как правило, старейшинами общины или главами локальных групп айнов. В частности, это распространялось на особо торжественный обряд айнской религиозной жизни — медвежий праздник, руководителем которого обычно являлся старейший мужчина той деревни (*экаси*), где организовывался ритуал. Что касается женщин, то в религиозных обрядах они не имели права принимать непосредственного участия. Роль женщин в этом случае обычно была косвенной. Они занимались приготовлением церемониаль-

ной пищи для праздников, разносили спиртные напитки во время священных возлияний, прислуживали, но тем не менее принимали участие в общем веселье, исполняли культовые танцы и т. п.

Осуществление культовых действий определенными людьми, в данном случае стариками, накладывало на последних печать особой святости и преимущества по сравнению с рядовыми общинниками. В число этих избранных людей у айнов попадали нередко также толкователи снов, прорицатели и шаманы, которые якобы были способны концентрировать в себе магические силы.

В большинстве научных публикаций, посвященных религиозной жизни айнов, указывалось, что они не имели специальных культовых мест, предназначенных для отправления культовых действий — обрядов. В виде исключения приводились лишь так называемые стрельбища для ритуального умерщвления медведей на медвежьих праздниках. Вероятно, такое мнение сложилось вследствие того, что различные обрядовые действия айны совершали повсюду — во время хозяйственной деятельности, промыслов, в пути и т. д.

К числу особых мест для исполнения культовых обрядов следует отнести наряду с медвежьими стрельбищами, очевидно, и такие места, как священные скалы и мысы, с которых айны приносили жертвоприношения божествам моря, кладбища, в том числе и медвежьих, где многие поколения захоранивали кости этих животных, пещеры с высеченными на их стенах петроглифами, носящими, очевидно, религиозно-магическую нагрузку (известная пещера Тэмия на Хоккайдо, пещеры Фугоппэ и Омагари и др.). Рисунки, высеченные на южной стене пещеры Фугоппэ, в частности, наводят на мысль, что это — изображение исполнителей *римсэ* — ритуальных танцев и песнопений. Некоторые фигурки напоминают айнов в церемониальных головных уборах, использовавшихся при особо важных обрядах; рисунки людей с крыльями за плечами, по мнению японских исследователей, могут означать исполнителей обрядового танца журавля и т. д. [Минэяма, Какэгава, 1983, с. 98, 104, 106].

МЕДВЕЖИЙ ПРАЗДНИК И ДРУГИЕ АЙНСКИЕ ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С «ПРОВОДАМИ» ЖИВОТНЫХ, ПТИЦ И РЫБ

Одним из основных обрядов религиозной жизни айнов был медвежий праздник — в высшей степени важный и торжественный ритуал. Этот праздник имеет много аналогий в подобного рода действиях у народов Евразии, в частности Сибири, что позволяет связывать его именно с территориями Северной Азии, на которых сформировалась его основа. У айнов медвежий ритуал достиг наибольшего развития и завершенности.

На Дальнем Востоке многие элементы айнского медвежьего праздника были заимствованы другими коренными народами, у которых был также распространен культ медведя.

Медвежий праздник выступал у айнов в двух формах: обряды по убитому на охоте медведю и комплекс ритуальных действий, сопровождавших умерщвление выращиваемого в неволе зверя.

Архаичными и ранними, непосредственно связанными с промысловым культом обрядами, были религиозные действия по поводу убитого на охоте медведя. Они сводились к типичному для охотничьих народов якобы сожалению о смерти зверя, которое высказывалось айнами над тушей животного, умилостивлению его различными жертвами, в частности *инау*, веселью в поселке, куда приносилось медвежье мясо — самая почитаемая айнами пища, рассказам о подробностях охоты, песням, танцам и др.

К действиям более высокого порядка относится комплекс ритуальных приемов, выполняемых по отношению к выращенному в неволе и убиваемому медведю. Эта разновидность медвежьего праздника (дальневосточный тип), представляя собой составную часть культа медведя, являлась как бы кульминацией «отношений» человека и зверя, конечным пунктом которой в духовном смысле было осуществление некоей невидимой связи между миром людей и духов.

В качестве средства такого общения рассматривалась душа медведя, «отсылаемая» людьми в «страну камуев» к одному из самых главных сверхъестественных существ — горному божеству, «хозяину» зверей. В этой связи айны называли праздник *иомантэ* — «проводы» или *камуй иомантэ* — «проводы божества». Основная задача отсылки медведя «хозяину» гор решалась путем ритуального умерщвления животного на специальном стрельбище, что представляло собой одну из отличительных особенностей дальневосточного типа медвежьего праздника и в общих чертах было характерно и почти идентично как для сахалинских, так и для хоккайдоских айнов с небольшими вариациями.

Айны считали, что божество, коим являлся медведь, принесло им мясо и шкуру. Оно радо быть пойманным и посетит дом людей. Для охотников посещение медведя — особая честь. Они отправляют его в «родную страну», где живут его родственники и его начальник — главное горное божество, с пышной церемонией. Небесные духи будут рады посланнику, от которого получают драгоценные подарки айнов [Munro, 1963, с. 54]. С помощью праздника айны стремились расположить к себе духа — хозяина зверей с тем, чтобы он вселил душу убитого медведя в другую материальную оболочку, т. е. в другого медведя, и впоследствии послал бы его, как и прочих лесных зверей, охотникам.

Как уже отмечалось, айны верили, что медведи, олени, ло-

женщина, имевшая еще молоко, но вследствие наступающей старости уже не надеющаяся на рождение собственного ребенка [Pilsudski, 1909 (I), с. 40]. Когда медвежонок становился сильным и злым, его помещали в специально сделанную для него клетку, называемую *сэт*, *камуй сэт* или *камуй тисэ*, т. е. «дом божества» (см. вкладку). Заболевшего медвежонка окружали чрезвычайным вниманием. Около его клетки выставляли талисманы, айны приносили жертвы божеству домашнего очага, изменялся рацион животного, и все члены семьи принимали активное участие в деле его излечения [Pilsudski, 1909 (I), с. 40].

В комплекс мероприятий по выращиванию медведя входило также подпиливание его клыков с тем, чтобы он не смог кого-нибудь укусить. Обычно эта операция осуществлялась в 2—3-летнем возрасте, для чего медведя вытаскивали из клетки и притупляли клыки с помощью специальной пилки [Оцука, 1977, с. 45].

В деревне, где должно было проходить торжество, начинали готовиться к медвежьему празднику заранее. Обычно за 7—10 дней до праздника женщины начинали варить легкий алкогольный напиток *тоното* (пиво) из проса или риса. Напиток готовили внутри дома, в его восточной священной части, называемой *роп* — пространстве между «окном богов» (*камуй пуяра*) и очагом, рядом с местом, где хранились святыни семьи [Ватанабэ и др., 1982, с. 16—17]. Здесь же, но с правой стороны мужчины начинали изготовление *инау* для праздника и стрел, которыми должны были стрелять в медведя [Ватанабэ и др., 1982, с. 18—19].

В назначенный день к дому устроителя медвежьего праздника сходились приглашенные на торжество. Люди одевались в лучшие праздничные одежды. Мужчины по случаю праздника надевали на голову ритуальные головные уборы *сапауннэ* с укрепленной спереди вырезанной из дерева медвежьей головой (*камуй маратто* — «голова камуя»).

Канун праздника у сахалинских айнов назывался *нуман нято*. Он включал в себя день и предшествующую ему ночь, которые проводились в круговых плясках мужчин, подражавших своими голосами рычанию медведя, и отдельно от них танцующих женщин [Добротворский, 1875. Прил. 2, с. 60]. Во время движения в хороводе женщины совершали эротические движения, очевидно намекая на миф, в котором говорилось о сожителе медведя и женщины. Хоккайдоские айны, как и сахалинские, в ожидании церемонии исполняли по очереди танцы на месте, где она должна была происходить [Нихон тири, 1930, с. 132].

Незадолго до начала ритуала умерщвления медведя женщины из просяной муки делали лепешки и клецки (*сито*) с отверстиями в середине для нанизывания на палочки. Клецки больших размеров предназначались богам и духам родствен-

ников, малых — приглашенным на праздник [Munro, 1963, с. 169]. В это же время мужчины проводили церемонию распития спиртных напитков и почитания божеств (*камуй номи*). *Камуй номи* осуществлялось дважды — в доме и около клетки медведя [Ватанабэ и др., 1982, с. 16].

Перед началом ритуала айны собирались в доме хозяина праздника, жертвовали божеству семейного очага пищу, испрашивая одобрения своих действий, покровительства. Затем с благоговением обращались к другим домашним богам, после чего жертвовали духам окружающего мира *инау*, служащие средством коммуникации с ними [Munro, 1963, с. 169]. Старший распорядитель церемоний, являвшийся центральной фигурой на празднике, в это же время жертвовал божествам спиртные напитки, призывая духов принять участие в празднике. Старик подносил ко лбу чашу с вином, погружая в него *ику-нисси* — палочку для церемониального поднимания усов при распитии алкогольных напитков, а затем стряхивал несколько капель в огонь, произнося при этом молитвы [Шренк, 1883—1903, т. 3, с. 103].

Айнские женщины, как уже отмечалось, не принимали непосредственного участия в культовых действиях, так как это было им запрещено. «Соприкасаться» с богами имели право только мужчины. Роль женщины во время медвежьего праздника, хотя они и принимали участие в ритуальных танцах, была, как отмечалось выше, сугубо подсобной и сводилась в основном к приготовлению пищи, вина или пива и разливанию его участникам торжеств [Нихон тири, 1930, с. 130].

В ночь перед праздником, называвшуюся на Сахалине *осирикотону укуран*, никто не спал, пляски продолжались, однако уже непосредственно около клетки медведя. Они прекращались только утром. Самым почетным гостям в эту ночь предлагали спиртные напитки [Добротворский, 1875. Прил. 2, с. 60].

Перед праздником и во время него в соответствии с древним обычаем все айны, особенно хозяева дома, в котором собирались гости, должны были строгайше соблюдать чистоту обычаев, в частности избегать половых сношений, в особенности с чужеродцами. В противном случае, по мнению айнов, медведь мог перед смертью проявить признак сексуальной раздражительности и тем самым сделать очевидным грех хозяев перед всеми гостями [Pilsudski, 1909 (I), с. 55].

В главный день медвежьего праздника (день убийства зверя) айны сходились утром к клетке с медведем, окружали ее и начинали оплакивать зверя, сидя перед ним на корточках, стоя на коленях или распростершись на земле лицом вниз [Добротворский, 1875. Прил. 1, с. 41; Прил. 2, с. 60; Нихон тири, 1930, с. 132]. В этот день никто не смеялся, женщины облались в траур, разговаривали мало, на короткие вопросы отвечали лаконично. Тень особо тяжелого траура лежала на

кормилице медведя, т. е. женщине, кормившей его грудью [Шренк, 1883—1903, т. 3, с. 102; Pilsudski, 1909(1), с. 39, 56]. Как уже отмечалось, такое отношение к медведю перед его умерщвлением восходит, очевидно, к промысловому культу. В общих чертах оно близко по сути извинительным речам, произносимым охотниками над убитым зверем с целью его умилостивления.

День, когда происходило ритуальное убийство медведя, назывался *камуй асин то* — «день выведения божества». В этот день старейшины решали, кто должен встречать медведя с *инау* в руках, когда он будет освобожден из клетки, кто будет произносить речь перед клеткой и прощальную речь перед убийством зверя, обсуждали многочисленные прочие детали церемонии.

Когда все было обсуждено, к клетке, окруженной рыдающими людьми, подходил старейший мужчина деревни и обращался к медведю с речью, в которой просил у зверя прощения за все то, что с ним произойдет в ближайшие часы, просил не сердиться на людей [Wirz, 1955, с. 31]. Одна из речей старейшины перед клеткой медведя была записана Б. О. Пилсудским, принимавшим участие в медвежьем празднике сахалинских айнов. В ней старик айн говорил следующее: «Инау наших древних предков и отцов стары и сгнили, однако сегодня в нашей родной деревне мы обновим их, так как из леса в горах принесены свежие. На нашей земле мы хотим сегодня веселиться. Приведенный медведь был связан с нашей деревней, он размещался позади нашего дома и провел с нами две зимы. В этот год мы собрались здесь для того, чтобы проводить его по его родной дороге в горы. И на будущую весну один из наших мужчин на нашей реке, разграничивающей склоны гор, снова найдет медвежонка, и затем снова мы будем веселиться в нашем доме. Остальных сдерживаю я из стыда и заканчиваю мою речь» [Pilsudski, 1909 (1), с. 54].

После речи перед клеткой распорядитель приказывал всем прекратить плач. На грудь и живот медведя, находившегося в клетке, накладывали ременные петли, после чего начинали сверху разбирать деревянное сооружение по венцам. Вышедшего из клетки и удерживаемого на ремнях с двух сторон медведя начинали дразнить палкой с *инау* или листьями кустарника на конце, называвшейся *такуса*. В это же время в него выпускали из лука тупые ритуальные стрелы, на которых ставился мужской знак предков — *экаси итокла*. На юго-востоке Хоккайдо такие стрелы с мелкими застружками на головной части назывались *хэлэрэ ай* — «медвежья стрела» [Каяно, 1978, с. 303]. По айнским представлениям, стрелу с *тамгой* душа медведя уносила с собой в *камуи мосир*, где имя владельца знака запоминалось верховным горным божеством (*мэот усь камуем*), которое посылало охотнику — владельцу знака нового медведя [Mungo, 1963, с. 38; Peng, Geiser, 1977 с. 217]. В то

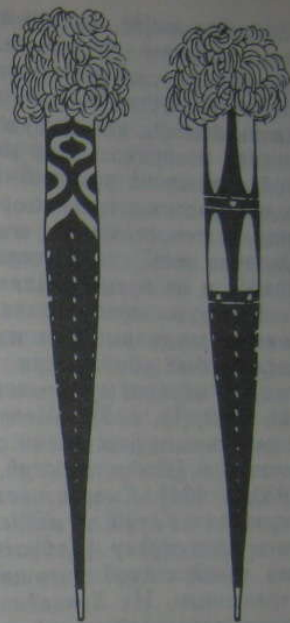
время как медведь отвлекался на выстрелы и удары *такуса*, айны бросались на него, сковывали движения и надевали на животное серьги, венки, стружки, пояс из травы. У сахалинских айнов это называлось *исо экуф кунтэ* — «облечь медведя в пояс» [Добровотворский, 1875. Прил. 2, с. 61]. Затем, продолжая дразнить медведя, держа его за уши и хвост, выпуская в него тупые стрелы и нанося уколы копытами, зверя под приветственные крики вели к специальной площадке-стрельбищу, где совершался наиболее торжественный момент праздника — ритуал убийства зверя.

Площадка представляла собой пространство, ограниченное полукругом из расставленных *инау*, жертвуемых медведю. Они назывались *исо инау* — «медвежьи инау». Здесь же на стойках развешивались циновки, шелковые материи, самурайские мечи, луки, колчаны со стрелами, стояла японская лакированная посуда (*синтоко*) и т. п. В центре медвежьего стрельбища устанавливали вилообразный высокий столб — *тукуси* (у сахалинских айнов) или короткий столб, украшенный стружками и листьями бамбука (у айнов Хоккайдо); к нему привязывали ослабевшего зверя.

К месту ритуального умерщвления медведя подходил его хозяин, неся на подносе специально приготовленный для отправления в страну *камув* зверя запас пищи. За хозяином следовали все мужчины (старые и молодые), женщины и дети. Последними шли старые женщины, у которых в плоских мисках также лежала пища для медведя — тюлений жир, приправленный корнями и стеблями диких растений [Pilsudski, 1909 (1), с. 57].

Вперед выходил старик. Он произносил прощальную речь, обращая лицо на Восток. По представлениям айнов, выращенные людьми медведи отправляются после своей смерти именно на восток, а медведи, убитые в лесу, как и покойники, идут на запад [Pilsudski, 1909 (1), с. 57].

Тихим голосом начинал старик свою речь, адресованную «божественному внуку», покачивая в такт длинной тонкой палкой с *инау* на конце. В этой речи медведю, отправляемому в страну предков, отдавались последние почести, старик рас-



Ритуальные стрелы (*хэлэрэ ай*), изготовленные Номото Камэо для медвежьего праздника (пос. Сираой) (МАЭ, 6941-2/1, 2).

это могло отразиться на удаче в оленеводстве [Николаев, 1964, с. 61].

Впоследствии, очевидно, с развитием ритуала умерщвления медведя у айнов, церемония упрощалась. Айны Хоккайдо, например, заземляли голову медведя между двух бревен, но после этого, чтобы прекратить его мучения, убивали стрелой [Wirz, 1955, с. 32—33] (см. вкладку). В районе Асахигава в медведя сначала выпускали стрелу, называвшуюся *иносор ай* («стрела последнего удара»), а затем уже мертвого церемониально «душили» двумя бревнами (*нумпа ни*). Такое «удушение» называлось *рэкути нумпа* [Ватанабэ и др., 1982, с. 16, 22].

На медвежьем празднике у айнов священная кровь божества (медведя) не должна была коснуться почвы, но, если кровь попадала на чистый снег, считалось, что он не осквернил ее [Мунго, 1963, с. 170]. Свежую кровь медведя обычно здесь же собирали в ритуальный сосуд и ее выпивал старший член общины [Нихон тири, 1930, с. 134]. Медвежья кровь считалась божественным лекарством — *камуй кусури*, дающим человеку таинственные силы. Отдельные капли крови, капавшие из раны, подхватывались на *инау* [Wirz, 1955, с. 35]. Считалось также, что кровь медведя может способствовать в будущем успеху на охоте, поэтому мужчины мазали медвежьей кровью свою одежду [Wirz, 1955, с. 36].

Согласно М. М. Добротворскому, над убитым медведем старший на празднике или шаман произносил молитву (*ёритаку*), помахивая над зверем специально изготовленным для этой цели *ёритаку инау*. Далее 3—4 человека, осяпав медведя и убедившись, что он мертв, ложились на тушу животного и оплакивали его в последний раз [Добротворский, 1875. Прил. 1, с. 42; прил. 2, с. 62], что, как уже говорилось, можно рассматривать как пережиток промыслового культа и свойственных ему извинительных речей. Женщинам разрешалось поглаживать убитого медведя по подошвам [Ватанабэ и др., 1982, с. 16]. Затем снова проводилась церемония распития спиртных напитков (*камуй номи*), после чего тушу медведя обращали мордой к *сасан*. В соответствии с обычаями хозяин дома (*тисэ кор кур*), *нусасан*, рядом с которой стоял хозяин дома (*тисэ кор кур*). Справа от зверя становились юноши, слева старики, позади которых стояли старухи (ближе к *нусасан*) и остальные женщины. Мальчики стояли сзади медведя у самого дома [Ватанабэ и др., 1982, с. 23].

Шкура снималась одним или несколькими стариками, при этом голова оставалась со шкурой. Разделка туши (*исо тру-кунпа*) осуществлялась не топором, а только ножом [Добротворский, 1875. Прил. 2, с. 62], с тем чтобы не раздробить костей и не помешать тем самым возрождению медведя. Это полностью согласуется с аналогичными представлениями у многих сибирских народов.

Шкура с головой и куски мяса вносились в дом. Было стро-

сказывал зверю, что его душа должна занять место в специально изготовленной колыбели (*синта*), в которой посредством колдовских сил она преодолеет огромное расстояние. *Синта* поднимет душу к облакам, опустит на горы, покрытые листовым лесом, где ей будет указан дальнейший путь. В наставлениях говорилось, что медведь должен угостить взятой с собой едой своих родственников, радостно приветствовать родителей, рассказать, как хорошо его кормили и обходились с ним люди с тем, чтобы на его место был послан новый медведь. Окончив речь, старик отдавал *инау* стоящему с ним рядом человеку и на время удалялся [Pilsudski, 1909 (I), с. 57].

В это же время глава дома — устроитель праздника и хозяин медведя выбирал из присутствующих человека, который должен был убить зверя. Делалось это в последний момент, так как заранее думать о выборе стрелка запрещалось [Pilsudski, 1909 (I), с. 57]. Медведя, привязанного к столбу, убивали с небольшого расстояния стрелой из лука или же ударом ножа в сердце [Добротворский, 1875. Прил. 2, с. 61; Нихон тири, 1930, с. 134]. Смерть наступала через несколько секунд. Если стреляли из лука, то медведь успевал лишь сломать вонзившуюся в него стрелу [Добротворский, 1875. Прил. 2, с. 61]. У айнов такой способ умерщвления медведя являлся общераспространенным. На Хоккайдо, однако, еще до недавнего времени сохранялся иной способ, уходящий, очевидно, корнями в глубокую древность. Суть его заключалась в удушении зверя: его шею сдавливали двумя бревнами, которые подготавливали до праздника и хранили около южной стороны *нусасан* [Хатта, 1925, с. 50]. Такое бескровное умерщвление должно было предотвратить вытекание крови на землю из туши убитого зверя [Naas, 1925, с. XIII, рис. 81] (см. цветную вкладку).

У народов Сибири удушение животных (олений, собак) также часто применялось при ритуальном убиении. Возможно, это было связано с представлениями, по которым кровь жертвенного животного не должна проливаться беспорядочно, т. е. уйти в землю, безвозвратно утратиться, так как часто именно с кровью, как было сказано выше, у первобытного человека ассоциировались воззрения о душе. В данном случае утеря крови могла воспрепятствовать возрождению одного животного в другом. Может быть, такой же смысл вкладывался и в способ удушения человека с помощью *урай киниге* (двух палок, соединенных ремнем) (см. гл. 3), описанный М. М. Добротворским. Он писал, что такое орудие айны использовали для умерщвления не только пленных врагов, но и членов своей общины [Добротворский, 1875. Прил. 2, с. 58]. К тому же, еще раз обращаясь к этнографии сибирских народов, следует отметить, что у тунгусов использование охотничьего промыслового оружия для забоя домашних животных считалось святотатством. У эвенков Якутии, в частности, не разрешалось при забое оленя применять лук или огнестрельное оружие, в противном случае

жайше определено, какие части туши надлежало пронести через дверь, а какие — через восточное окно богов — *камуй пуяра*. Голову со шкурой как особую святыню передавали снаружи находившимся в доме айнам через священное окно [Такэкума, 1918, с. 18; Hallowell, 1926, с. 143].

В помещении на голову и шкуру медведя, которые покоились около *камуй пуяра* на циновке, клали украшения и драгоценности (старинные мечи, семейные реликвии, *инау*). Если была забита медведица, ее голову украшали женскими бусами, которые айны надевали, как правило, только по особо торжественным и важным случаям. В раскрытую пасть медведя айны вкладывали кусок рыбы, другой кусок рыбы, а также *икуниси* и чашку с вином помещали перед мордой [Wirz, 1955, с. 35] с целью умиловить дух медведя.

Перед головой и шкурой медведя снова произносилась речь, в которой еще раз почитали убитого зверя, и проводилась церемония *камуй номи*. Группа женщин совершала ритуальные танцы с песнопениями (*упопо*) около *нусасан*, другие женщины промывали внутренности медведя и варили их. К концу дня мужчины отправлялись к опустевшей клетке медведя и сжигали ее [Ватанабэ и др., 1982, с. 16] подобно дому умершего человека.

Вечером и ночью на празднике обязательно декламировали *камуй юкар* — «божественные песни», которые приводили айнов в возбуждение. Чтения *юкар* нарочно прерывались в тот момент, когда душа медведя якобы возвращалась в *камуи мосир* [Peng, Geiser, 1977, с. 217].

С целью соблюдения обычаев в ночь после убийства медведя каждую молодую женщину по дороге домой в поселке сопровождал мужчина-родственник, который должен был охранять ее от других охмелевших мужчин.

Следующий день начинался с возлияний, которыми руководил *экаси* (старик) и которые были адресованы хозяйке домашнего очага (*абэ хути*) и горному божеству (*кимун камуй*). Затем происходила церемония снятия с медвежьей головы меха и очистки шкуры. Снятие шкуры с головы медведя у хоккайдоских айнов называлось *камуй сапару* — «обдирание головы камуя» [Ватанабэ и др., 1982, с. 24]. Сахалинские айны именовали этот день *русь кара то* — «день очищения шкуры» [Добровровский, 1875. Прил. 2, с. 62].

Кости медведя тщательно очищались от мяса и складывались около шкуры. Женщины варили медвежатину в доме, а около *нусасан* исполняли ритуальные танцы. Мужчины в то же время совершали *камуй номи* [Ватанабэ и др., 1982, с. 16]. Медвежье мясо ели и мужчины и женщины. Исключение составляла кормилица медвежонка [Pilsudski, 1909 (1), с. 40].

Завершал праздник день, отмеченный М. М. Добровровским у сахалинских айнов как *саба маканкэ то* или *кэй маканкэ то* — «день огнесения головы [черепа] медведя вверх по реке»

[Добровровский, 1875, с. 161, 281. Прил. 2, с. 62]. Череп и кости медведя айны Сахалина относили в лес на место, которое являлось своеобразным медвежьим кладбищем на памяти многих поколений людей. Айны Хоккайдо нередко складывали череп медведя в пещерах (см. цветную вкладку). Процессию к месту почетного захоронения медведя возглавляли самые старые мужчины *котана*, за ними шли женщины и дети. Впереди несли череп медведя, затем завернутые в стружки глаза, уши, нос, верхнюю губу, первые два позвонка спинного хребта, подошвы и, наконец, соломенные циновки, которыми накрывались кости, вино, пища, топор и ремень [Pilsudski, 1909 (1), с. 58—59].

В лесу, как и в доме, где происходил медвежий праздник, строжайше запрещалось говорить громко. Считалось, что в эти часы медведь, совершив путешествие, встречается со своей матерью, которой рассказывает о жизни у людей. Кости медведя складывались в кучу, где уже лежали старые останки, сохранившиеся со времени прошлых медвежьих праздников. Его череп укрепляли вместе с лапами на столбе, игравшем роль большого *инау*. К этому же *инау* привязывались завернутые в стружки глаза зверя [Pilsudski, 1909 (1), с. 59]. Аналогичные похороны устраивали гиляки (нивхи), относившие в лес кроме черепа и костей шкуру медведя, гольды (нанайцы) [Шренк, 1883—1903, т. 3, с. 96—97], некоторые другие народы Дальнего Востока, а также тунгусы. Эвены Охотского побережья, в основном старики, еще до сих пор устраивают почетные похороны для убитых медведей. Как и айны, они хоронят на помосте рядом с черепом зверя, укрепленным в развилке дерева, его подошвы с когтями [ПМА, 1976, л. 18] (см. вкладку).

Айны Хоккайдо в противоположность аборигенам Сахалина укрепляли черепа умерщвленных медведей на развилках жердей *нусасан (камуи нуса)*, т. е. на сакральных сооружениях, находящихся подле дома, с его восточной стороны (см. вкладку). Деревянную развилку с черепом ставили около *инау*, посвященного хозяину охоты. Череп сохранялся там до следующего праздника, после чего заменялся новым. Старые черепа медведей выставлялись в ряд около подножья шестов [Левин, Дубровина, л. 45].

Касаясь этногенетических вопросов, следует констатировать, что медвежий праздник айнов, являющийся, несомненно, наиболее развитым обрядом из ритуалов подобного типа у Востоков, проживающих на территориях Дальнего Востока и Восточной Сибири, выработался на североазиатской основе представлений. Об этом свидетельствуют многие сходные черты, прослеживаемые в обрядовой практике разных народов Евразии, особенно Сибири. Б. А. Васильев в своей работе привел ряд примеров, показывающих это сходство [Васильев, 1948, с. 78—104]. Отдельные обрядовые действия, как отмечал

Б. А. Васильев, совпадают или тождественны на противоположных концах огромной территории. В частности, на это указывает надевание на шею убитому медведю петли — обряд, который был зафиксирован у хантов, орочей и нивхов, что может являться аналогией «удушения» медведя у айнов после пуска в него стрелы.

Процесс снятия шкуры при свеживании туши медведя отождествлялся у айнов, как и у других народов Сибири — хантов, манси, орочей, нанайцев, ульчей, якутов и др., — с «раздеванием», т. е. снятием верхней одежды. При этом имитировалось «расстегивание» шкуры. Совпадают также обряды отрезания головы вместе со всей шкурой животного, вынимания глаз и сохранение некоторых других частей туши для якобы «возрождения» зверя, что распространено у эвенов, северобайкальских эвенков, орочей, ороков и др., обрезание кожи с носа медведя (у саамов, хантов, кетов, тувинцев, якутов, чукчей, ороков, нивхов). Во многих деталях сходен ритуал варки мяса медведя и запретов на его поедание для женщин у айнов, орочей, хантов, лопарей и др. Айны, как и большинство народов Сибири, соблюдали запрет ломать и рубить его кости.

Особым комплексом обрядов окружалась у дальневосточных и сибирских этносов голова медведя. Обычай сохранения черепа медведя был характерен, как уже говорилось, не только для айнов. Он был известен у ительменов, эвенов, эвенков, якутов, хантов, ороков, нанайцев, ульчей, нивхов и других коренных жителей севера Азии [Васильев, 1948]. В плане сравнения интересно сообщение Г. Шмидт (Национальный музей Копенгагена). Лопари, согласно ее данным, в своем доме, как и айны, имели специальный «вход» для убитого медведя (см. [Watanabe, 1964, с. 152]). Такого рода аналогии Б. А. Васильев склонен был объяснять не конвергенцией, а наличием древних этнических и культурных связей [Васильев, 1948].

По всей вероятности, беспочвенны утверждения о перенесении обычая держать в клетках ящериц, змей и других боготворимых народами Юго-Восточной Азии животных на медведя у айнов, что служило одним из пунктов доказательств их южного происхождения (см. [Штернберг, 1933, с. 580]). В выкармливании медведя айнами, не имевшими, кроме собаки, никаких домашних животных, прослеживается чисто утилитарная основа — сохранение мяса животного для употребления в будущем в пищу, — обросшая со временем религиозными представлениями и принявшая вид важного ритуала. Что же касается вопроса о жертвовании животных у народов Юго-Восточной Азии, Индонезии и других регионов Тихоокеанского бассейна (например, праздник жертвования буйвола у нага, батаков и др.), то отдаленные аналогии с айным медвежьим праздником являются, скорее всего, отражением конвергентного развития представлений этносов одинакового уровня развития, а не этнических контактов или генетического родства. Но заим-

ствования элементов медвежьего праздника от дальневосточных соседей айнов (нивхов, ороков, ульчей и орочей) очевидны.

Аналогично «проводам» медведя с предписанной церемонией «отправлялись домой», т. е. в страну духов, другие животные (морские и сухопутные), пернатые и рыбы. В первую очередь это относится к лисе и барсуку (барсуком часто называли японскую разновидность енотовидной собаки), которых, как и медведя, выращивали в клетках, а также к волку.

Лисы и барсучьи праздники проходили в общих чертах так же, как и медвежьих, с той лишь разницей, что они не имели таких масштабов, как последние. При «отправке» лисы (*фурэп иомантэ*) айны созывали гостей, привязывали животное к ели, украшенной *инау*, и убивали, как и медведя, из лука. Мясо съедали, а кости складывали в определенном месте подобно костям медведя [Золотарев, 1934, с. 85]¹. Почти так же проводились барсучьи праздники — *моюк иомантэ*. Выкормленное животное ритуально убивали и сообща съедали приглашенные на праздник. На барсучьем празднике айны ставили 12 или 14 *инау* и приносили духу барсука большее число подарков, чем медведю, считая, что в противном случае у членов семьи будет плохое здоровье [Арутюнов, Шебеньков, с. 197].

Волки были истреблены на Хоккайдо около восьмидесяти лет назад. Прежде «отправка» души волка в мир *камуюв* совершалась подобно медвежьим «проводам». Череп укреплялся на *нусасан*, нередко его держали также в доме как амулет с целью охраны жилища от сил зла².

Головы «отправленных» зайцев и собак, мясо которых айны употребляли в пищу, помещали, предварительно обернув их стружками *инау*, на *нусасан*, ориентируя в восточном направлении. Аналогичными обрядами сопровождалась «отсылка» душ лошадей (после их естественной смерти), появившихся у айнов после прихода на Хоккайдо японцев.

Айны прибрежных районов Хоккайдо, Сахалина и Курильских островов практиковали ритуальные праздники морских животных, к числу которых относились «проводы» душ тюленей, сивучей, китов и других обитателей водной стихии в стране, сивучей, китов и других обитателей водной стихии в стране, и ну морских духов с целью их возрождения в ней. Костяки и черепа морского зверя в процессе этих праздников складывали на берегах заливов и бухт в анатомическом порядке и ориентировали головой к морю, туда, куда следовало держать путь. Затем кости животных обкладывали большими камнями, так же как и при похоронах человека. Считалось, что сохранение всех костей в целостности поможет возрождению.

На Хоккайдо некоторые айны проводили обряды по «отправке» душ выброшенных на берег морских черепах [Фудзимура, 1975, с. 31].

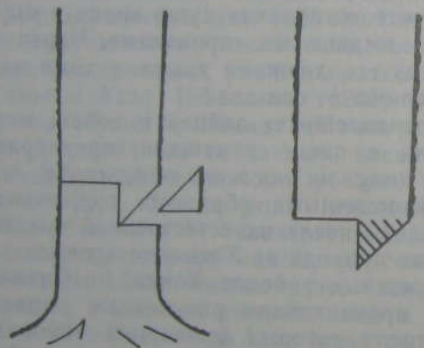
Очень напоминали медвежий праздник обряды, проводимые айнами с меч-рыбой. В частности, ее мясо, как и при медвежьем ритуале, распределялось среди родственников определенной

локальной группы, в том числе и отсутствовавших на церемонии или живших в стороне от места проведения торжества. Голову рыбы помещали на наружном алтаре, на столбах, как и медвежий череп, направляя ее в сторону открытого моря, куда надлежало вернуться духу меч-рыбы вместе с подаренными людьми *инау* [Watanabe, 1964, с. 147].

В случае поимки тунца праздник не устраивался, но проводился обряд опускания его жабр в море.

Соответствующим образом оформлялись также обряды «проводов» орлов, сов, филинов, первого пойманного в сезоне лосося.

Не подлежали «отправке» души оленей. Их поголовье на Хоккайдо было чрезвычайно велико, поэтому олень считался всего лишь пищей, но не *камуем*³. Не «отсылались» также души трав, кустарников, деревьев, за исключением тех, из которых можно было выдолбить лодку. Дух дерева, почитавшийся айнами, по их представлениям, находился в той части ствола, которая именовалась *сарка*. Этому духу жертвовался рис, табак и четыре *инау*. Их втыкали в землю около *сарка*. Айны считали, что дерево в стране духов перерождается в существо более высокого порядка⁴.



Сарка (заштрихована)

Особое место в воззрениях айнов занимал медведь-людоед. По отношению к нему не проводилось никаких обрядов, что обычно делали с медведями, убитыми на охоте, умерщвленными на медвежьих праздниках или умершими естественной смертью. Медведей-людоедов зарывали в яму, стремясь тем самым не допустить их снова в мир людей, сделать невозможным возрождение⁵.

Заслуживает внимания, что у айнов правом «отсылки» в мир духов пользовались не только животные, птицы, рыбы и некоторые деревья, но и вещи, сделанные рукой человека. В первую

очередь это касалось тех предметов, вышедших из употребления ввиду поломки, которые рассматривались айнами как сокровища — ступы, лакированные сосуды для спиртных напитков, чашки для *камуй номи*. Их ставили к *нусасан* вместе с сопроводительными культовыми предметами — *инау*⁶.

ПОГРЕБАЛЬНЫЙ ОБРЯД

Согласно одному из вариантов айнского мифа о создании людей, человек был сотворен несовершенным, а поэтому смертным. В соответствии с мифом бог Аюйна, заканчивая сотворение человека, вынужден был прервать свою работу в связи с необходимостью возвращения на небо. Взамен Аюины с целью завершения создания человека было послано другое божество — выдра. Однако этот бог небрежно отнесся к поручению, забыв данные ему указания, и все человеческие существа оказались сотворенными не совсем по подобию небесных божеств, как это было намечено первоначально [Batchelor, 1901, с. 5—6; 1927, с. 116—117]. Так в айнском фольклоре трактовалась временная ограниченность земного существования человека, которая равнялась для обычных людей нескольким десятилетиям. Лишь индивидуумы, по айнским представлениям, наказанные богами, не могли умереть, оставаясь жить в течение десяти поколений. Но бессмертных людей все равно не существовало, хотя душа человека, его двойник, покинув вещественную оболочку, продолжала жить, как считали айны, и после смерти тела.

Идея самостоятельной жизни души была типичным для анимизма представлением. Именно она повлияла на формирование веры в загробную жизнь, что в единообразных чертах проявляется в воззрениях этнических общностей, стоящих на ступени первобытнообщинного строя.

Как полагали айны, душа умершего человека должна была отправляться в мир мертвых. В царстве мертвых души умерших встречались с душами предков. Многие в том мире являло аналогию земной жизни. Души покойных вели такое же существование, как и люди на земле, испытывая радости и страдания, пребывая в достатке или терпя лишения. В то же время они могли оказывать живым помощь или причинять вред. И во многом жизнь в загробном мире зависела, как думали айны, от тех, кто провожал покойников в последний путь, оставаясь в *айну мосир* — «стране людей».

Все это обусловило массу всевозможных действий, назначением которых была забота об умерших. Мероприятия по заботе о вновь умерших образовывали в комплексе похоронную обрядность.

В случае если человек тяжело заболел и был близок к смерти, его родственники и знакомые сходились, нередко издав лека, для того, чтобы в соответствии с обычаем «смотреть умирающего», т. е. поговорить с ним. У сахалинских айнов такой

обычай называли *икаонека* или *усасеонека* [Добротворский, 1875. Прил. 1, с. 39; Прил. 2, с. 87]. При неожиданной смерти вследствие несчастного случая, которая, как считали айны, происходила по вине злого духа или демона, все соседи собирались вместе и начинали устрашать духа мечами с тем, чтобы прогнать его [Такакура, 1966, с. 24] и оградить общность людей от других несчастий. Устрашение всего вредоносного холодным оружием вообще было характерно для айнов. Они полагали, что обнаженный клинок имеет магическую силу. Например, крича и размахивая мечами, айны пытались вернуть труп утопленника, «отнятый» злым духом [Арутюнов, Щебенков, с. 141—142].

После смерти человека собравшиеся около его трупа ближайшие родственники, жившие с умершим в одной деревне, распределяли между собой похоронные обязанности, которые являлись только их компетенцией. Они определяли, кто пойдет оповещать сородичей в других *котанах*, кто должен рыть могильную яму, идти в горный лес за материалом для намогильного столба и т. д. Женщины начинали готовить пищу и спиртные напитки для прощальной трапезы и «в путь» покойнику, остальные родственники вели приготовления к многостепенному обряду «проводов» души умершего.

Обряд должен был проходить строго в соответствии с установленными традициями. Всякое отклонение от них, как считали айны, вредило успешной отправке души в мир мертвых и могло помешать достигнуть его, что, в свою очередь, превращало душу в блуждающий призрак и наносило неисправимый вред общности. Поэтому глава деревни наблюдал за соблюдением всех правил похорон с начала и до конца.

Приготовление покойника к будущей жизни (*усипинирэ*) начиналось с омовения его трупа. Это стирало с умершего зло, которое не должно было достичь неба. Покойника одевали в лучшую одежду, украшенную традиционным айнским орнаментом и заготовленную в качестве похоронной еще при жизни. Однако одевание покойного в новую одежду и чистое белье не было характерно для всех айнов. В районе Токати и у некоторых групп айнов Сахалина умершего одевали в старое платье, так как существовали представления, что в стране мертвых все наоборот — старые вещи становятся новыми, когда на земле день, в ином мире — ночь и т. д. [Арутюнов, Щебенков, с. 143]. Если умирала женщина, ей клали на грудь или надевали на шею *ситоки* — ожерелье, являвшееся праздничным украшением и считавшееся драгоценностью.

Труп плотно заворачивали в разноцветную плетеную циновку (*тама*), с головы до пят обматывали специальной лентой — *мурари* и клали в жилище около северной стороны очага на белую материю и другую соломенную циновку (*кина*) головой на восток [Като, 1962, с. 3, 5]. Справа от умершего помещали намогильный знак и «пищу покойного». После этого рядом с умершим в домашнем очаге разводили маленький костер. Пе-

ред ним айны просили, чтобы бог, провожающий покойников в загробный мир, в страну прародителей (*синрицу мосир*), передал умершего другим божествам. В костер бросали ветки сирени. Потрескивание горящих в огне ветвей расценивалось как «разговор» дерева, которое должно было передать своим языком просьбу людей богам [Арутюнов, Щебенков, с. 136]. У тунгусоязычных и ряда других народов Сибири, так же как и у айнов, потрескивание горящего дерева рассматривалось как передача информации человеку. По треску пытались определить будет ли удачной охота, что ждет охотника или оленевода в путешествии, кто должен прийти в гости и т. п.

Затем вперед выходил хозяин дома или старейший родственник умершего и произносил перед покойником напутственную речь. В ней говорилось, что умерший становится божеством и, отправляясь в страну предков, уносит с собой множество подарков. Чтобы эти подарки не были отняты в пути злыми духами, покойнику предписывалось быстро идти по назначенному пути и смотреть только вперед, не оборачиваясь и не глядя по сторонам [Нихон тири, 1930, с. 134].

После того как прощальная речь была произнесена, в стене жилища, в северо-западной его части, рядом с местом, где лежал труп, разбирали специальное отверстие, через которое умершего выносили из помещения наружу. Сразу же после выноса тела отверстие заделывали для того, чтобы дух умершего человека не нашел дорогу в дом [Левин, Дубровина, л. 56; Арутюнов, Щебенков, с. 138]. Айны панически боялись этого духа, так как, по их воззрениям, он не всегда достигал страны мертвых и мог скитаться в мире живых людей.

Траурную процессию к месту захоронения начинал старший родственник умершего. Следом за ним несли намогильный столб. Потом непосредственно перед покойником (а иногда сзади), которого несли несколько мужчин, состоявших с ним в родстве, шел человек, несший вещи умершего, захораниваемые вместе с ним, *сакэ* и *икуниси*, пищу в чашке, «отправляемую» вместе с покойником в загробный мир. Сзади шли остальные родственники.

В сопроводительный инвентарь захораниваемого помимо пищи и посуды входили мелкие личные вещи умершего — курительная трубка, кисет, огниво и нож у мужчин, принадлежности для шитья и любимые украшения у женщин, а также деревянная кадушка с водой, в которой омывали руки участники похорон и которую насаживали в конце церемонии на намогильный столб. Характерно, что всю утварь, оставляемую на могиле, включая кадушку для воды, здесь же на кладбище ломали (чашки разбивали, у кадушки выбивали дно) для того, чтобы из них вышла душа и посуда беспрепятственно смогла последовать за душой покойника в его новый мир. Порче подвергалась также одежда умершего. Подобный обычай известен в разных регионах, в частности он получил широкое распрост-

ранение у сибирского аборигенного населения. У тунгусов, например, считалось, что испорченные вещи тоже умирают и покойник, таким образом, получает возможность пользоваться ими в загробной жизни. Поэтому все оставляемое на могильной насыпи протыкалось, рвалось и разбивалось родственниками покойного.

Боевое холодное оружие, в частности мечи, в могилу обычно не клали — оно считалось семейной ценностью и передавалось по наследству, так же как и у самураев. Однако недавно в районе р. Сару в одной из старинных айнских могил был найден меч, который покоился на костяке погребенного [Саругава со-гокаихацу, 1986, с. 217—218], что является свидетельством использования оружия в качестве сопроводительного инвентаря.

Захоронение производилось в могиле (*ирукот*, *той* или *тусири*), которая рассматривалась как дом покойного или «земляная лодка» (*той туп*). Очевидно, такое название имеет связь с легендами о путешествии в «лодке мертвых», в которой души покойников достигают берега загробного мира. Этот сюжет был отмечен в наскальных изображениях, в частности в пещере Фу-гоппэ [Минэяма, Какэгава, 1983, с. 36—37]. Могильная яма копалась обычно сородичами заранее, до прихода на кладбище похоронной процессии. Ее рыли поблизости от могил родственников умершего [Като, 1962, с. 13].

Захоронение в земле было общераспространенным у айнов, однако имеется ряд сведений и о других способах погребения. С. П. Крашенинников, к примеру, писал о том, что курильские айны зимой хоронили умерших просто в снегу [Анучин, 1876, с. 92]. В «Описании Эдзо и его жителей», составленном анонимным автором — участником голландской экспедиции 1646 г. на корабле «Кастрикум», посетившей Хоккайдо, говорится о захоронении умерших на берегу моря под слоем устричных раковин [Анучин, 1876, с. 87]. Способ погребения в раковинных кучах был характерен для неолита Японских островов. Поэтому данный факт может являться одним из доказательств культурной преемственности айнского и неолитического населения Японии, Курильских островов и Сахалина. Участники этой же экспедиции зафиксировали айнское надземное погребение в ящике на четырех столбах [Анучин, 1876, с. 87].

Надземное захоронение покойников следует рассматривать как типичное для многих северных регионов Сибири. Одним из традиционных дохристианских способов захоронения наряду с помещением трупа в дупле или на ветках дерева у эвенов и эвенков, например, было захоронение на помосте (лабазе). Как и в описанном айнском способе, на лабазе, возвышавшемся над землей на двух или четырех столбах, тело покойника помещали в долбленную колоду, гроб из досок или жердей или просто заворачивали в шкуру крупных животных (лосей, оленей и др.) и сверху накрывали ветками. Такой вид захоронения зависел, скорее всего, от природных условий. Устроить надземное

сооружение для тела покойного было намного проще, чем рыть могилу в вечной мерзлоте. С трудностями было связано и рытье могильной ямы зимой. Надземные захоронения сохранились у тунгусов и некоторых других этносов Сибири до конца XIX в. в отдаленных тундрных и таежных районах, где контроль и влияние христианских миссий были наименьшими.

Имеются сведения и о других видах захоронения у айнов. Наибольший интерес представляет обычай подвешивать самых уважаемых покойников, завернутых в рогожу, к дереву, который существовал у сахалинских айнов [Арутюнов, Щебенков, с. 150]. На севере Якутии у смешанного эвенско-юкагирского населения воздушные захоронения продолжают существовать вплоть до настоящего времени. Особенно часто таким образом хоронят стариков — бывших шаманов, с целью отдалить трупы от земли — места обитания огромной массы злых духов, с которыми боролся шаман при жизни.

В соответствии с традициями айны хоронили своих покойников, устилая дно и обвешивая стены могилы — символического жилища умершего — циновками, по подобию украшения дома. Со временем, очевидно, под буддийским (на Хоккайдо) и христианским (на Сахалине) влиянием айны постепенно перешли к захоронению покойников в деревянных гробах. Однако последние отличались от буддийских и христианских тем, что не имели дна.

По описанию М. М. Добротворского, гроб (*поро-ни*) сахалинских айнов состоял из боковых досок (*соком ита*), головной и ножной досок (*этувсу*) и крышки или верхней доски (*итум бита*) [Добротворский, 1875. Прил. 2, с. 59].

Древний археологический материал показывает, что предки современных айнов хоронили умерших, в частности детей, и в керамических сосудах. На Хоккайдо, например, были обнаружены детские захоронения в *догу* — глиняных сосудах, выполненных в виде человеческих фигур [Фудзимото, 1964, с. 183]. Глиняные сосуды использовались айнами также в качестве крышки, закрывающей лицо покойного. Захоронение с такими горшками были отмечены в конце XIX в. на Сахалине русским исследователем П. И. Супруненко и на Курильских островах в 1985 г. автором настоящей работы.

Роль огня, особенно огня домашнего очага, как уже говорилось, была очень существенной во всех сферах жизни айнов. На кладбище около могилы, как и в доме, снова разжигался огонь с тем, чтобы божество огня могло встретить покойника в ином мире [Арутюнов, Щебенков, с. 139].

После того как тело было опущено в могильную яму и засыпано землей, родственники, которые участвовали в рытье могилы, очищали подошвы своей обуви стеблями полыни, чтобы «покойник не пошел по следам». С тем же значением обводили метлой из полыни вокруг могилы [Арутюнов, Щебенков, с. 139—140]. Полынь, как и бузину, айны использовали очень

часто, особенно при похоронах, так как считали, что эти растения своим резким запахом отпугивают злых духов.

Завершало церемониальные действия на кладбище установление намогильного деревянного знака — *кува* или *райкуру ни* («дерево умершего человека»). Мужской могильный столб носил название *айну кува*, женский — *сивэнтэп кува* или *мэноко кува* (см. вкладку). Мужской могильный знак представлял собой столб с сучком в верхней трети, направленным вверх, или столб, вырезанный в виде копья — боевого оружия и охотничьего орудия мужчины. Р. Хичкок на одном из могильных айнских столбов, установленном на мужском захоронении, зафиксировал крест [Hitchcock, 1892, с. 466], возможно символизирующий знак огня. Женские знаки имели Т-образную форму (у *мэнасиункур* — восточных айнов Хоккайдо) или выполнялись в виде столба с полушарием на верхушке, в середине которого просверливалось отверстие (у *сарункур* — западных айнов Хоккайдо). Намогильные знаки украшались пестрыми шнурами, черными лентами и иногда кистями (на женских столбах).

Намогильный знак рассматривался у айнов не только как символическое памятное сооружение. Считалось, что надгробный столб является духом — проводником умершего, сопровождающим покойного в мир смерти. В соответствии с этим надмогильный знак имел еще одно название — *ирура камуй* — «сопровождающий дух» [Арутюнов, Щебенков, с. 145].

В завершение всего около могилы (на Сахалине) айны устанавливали кладбищенские *инау*. Их называли *тусири инау*. Они предназначались в жертву мертвым [Добровровский, 1875. Прил. 1, с. 59].

После того как могила была засыпана землей и установлен могильный знак, участники похорон пятились от места погребения до первого поворота, боясь, что дух умершего «овладеет спиной» живого человека и придет обратно в селение [Левин, Дубровина, л. 56]. Такого же рода действия наблюдались у эвенков [Василевич, 1969, с. 241]. По другим сведениям, люди, похоронившие умершего, удалялись от могилы не оглядываясь и у подножия горы, на которой было устроено захоронение, очищались с головы до ног полынью, чтобы обезопасить себя от действия злых сил [Арутюнов, Щебенков, с. 140].

Придя домой, родственники передевались с тем, чтобы дух покойников не смог их узнать и причинить беду [Такакига, 1966, с. 24]. Место погребения айны не посещали, так как боялись потревожить дух мертвого. По этой же причине они никогда не говорили о мертвых. По М. М. Добровровскому, на настойчивые требования ответить на вопрос о покойнике, они говорили: «спит» (*макоро*) или «отдыхает от работ» (*симмакоро*) [Добровровский, 1875. Прил. 1, с. 39].

Исполнив многочисленные меры предосторожности с целью оградить себя от влияния и действия злых духов, вернувшиеся домой айны продолжали обрядовые мероприятия, связанные с

похоронами. По старинному обычаю родственники и жители деревни проводили обряд *касомандэ* или *тисэ ухуэкаи* — сожжение дома покойного (см. вкладку). Этот обряд совершался для того, чтобы дух умершего не смог вернуться в свое жилище обратно. Сжигание дома, по представлениям айнов, отправляло жилище таким же образом, как и на земле. В старину практиковалось также разрушение дома умершего. Взамен его строили новое жилище на другом месте [Левин, Дубровина, л. 56]. Нередко жилище просто покидали — как из страха перед мертвым, так и для того, чтобы предоставить его покойному. На месте сожженного или разрушенного дома новые жилые постройки уже не возводили никогда.

У народов Восточной Сибири на месте, где умер человек, также никогда не строили нового жилища, считая это место несчастливым. Каркас чума, принадлежавшего умершему, тунгусы не разбирали, а оставляли на месте, где застала охотника или оленевода смерть, представляя жилище в распоряжение умершего (см. вкладку). Иногда три основные жерди чума вынимали из каркаса и с тем же значением устанавливали над могилой — дать умершему возможность пользоваться своим жилищем в загробном мире. Место смерти обычно не посещали, а одинокие могилы в тайге обходили стороной.

Позднее айнский обряд уничтожения жилища покойного постепенно стал приобретать упрощенный вид. Во многом это было связано с запретом японцев сжигать дома (см. вкладку). Дом и имущество сжигали лишь в том случае, если его хозяйкой была старая женщина [Левин, Дубровина, л. 56; Като, 1962, с. 25]. Еще позднее сожжение или разрушение дома заменили разбором одной его стены [Левин, Дубровина, л. 56] или заменой некоторых деталей его внутренней конструкции, а впоследствии всего лишь перестановкой имеющейся в жилом помещении мебели [Takakiga, 1966, с. 24]. Такие действия совершались с целью «обмануть» душу покойника, который не должен был узнать своего прежнего жилища при его посещении. Пережитком древних традиций являлось сожжение специально изготовленной маленькой копии дома или небольшого жилища из соломы, которое строилось для умершего старика или старухи [Арутюнов, Щебенков, с. 140, 150].

Сжигание дома производилось обычно вечером, чтобы в сумерках был виден высоко поднимающийся к небу огонь.

Как уже отмечалось выше, о месте пребывания души после смерти человека у айнов разных районов существовали различные представления. Сахалинские айны полагали, что, оставив землю, души покойников отправляются в «*пюкна котан*» — «нижнее село», где души людей, которые были при жизни добрыми, предаются наслаждениям, а злых — мучаются вместе со злыми духами (*вэн камуями*) в горячей воде [Добровровский, 1875. Прил. 1, с. 42; прил. 2, с. 66].

Это представление, очевидно, имеет позднее происхождение и связано с распространением на Дальнем Востоке христианства. Однако в воззрениях о *покна котане* присутствуют и другие представления, имеющие, возможно, очень древнюю основу и позволяющие сравнивать их с североазиатским плостом. У айнов в *покна котане* могли из животных жить только собаки. Медведи посмертно жили в лесу (*яма котан*), тюлени и сивучи — в море (*атуй котан*). Остальные животные посмертной жизни не имели. [Добровольский, 1875. Прил. 1, с. 43]. Характерно, что у коряков существовали сходные представления. По ним убитые или издохшие собаки отправлялись в страну предков, где жили вместе с умершими людьми [ПМА, 1982, л. 3].

Совершенно особым способом айны хоронили людей, совершивших когда-либо убийство. Умершего убийцу без обряда (без «отправки») помещали в лодку и пускали по течению реки с тем, чтобы его душа никогда больше не вернулась в *котан*?

ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ПОСТРОЙКОЙ НОВОГО ЖИЛИЩА, ПРАЗДНОВАНИЕ НОВОСЕЛЬЯ

Как уже отмечалось, традиционная айнская экономика всецело зависела от охоты, рыболовства и собирательства, и вследствие этого большинство отдельных групп айнской общины прибегало к миграциям в пределах определенной территории с целью поиска дичи, отыскания удобных рыболовных тоней и сбора различных съедобных растений. Как правило, в старое время селения были незначительными по размеру. Одна деревня (*синэ котан*) состояла из одного-трех, изредка более, жилищ, обитателями которых были представители одной родственной группы (*синэ экасикир* — одной генеалогической линии), ведущей свое происхождение от общих предков. Лишь с течением времени под японским влиянием появилась тенденция к укрупнению поселков и образованию больших айнских деревень.

В традиционном обществе айнов большинство важных мероприятий, к которым в первую очередь относилась постройка жилища, осуществлялось на основе коллективной взаимопомощи, и потому у айнов не было профессиональных строителей и плотников. Жилые помещения возводились усилиями всех работоспособных родственников и соседей.

Подготовительные действия, сам процесс постройки жилища и празднование новоселья сопровождались сложным комплексом обрядов, всевозможными богослужениями и магическими приемами, призванными обеспечить счастливое существование людей на новом месте и оградить их от всего злого, мешающего жизни общины. Как и в других культовых действиях, при строительстве дома переплетались различные обряды, связанные и непосредственно с сооружением жилого помещения, и с другими религиозными культурами и церемониями — ритуалами,

постоянно практикуемыми на всех айнских праздниках. В принципе такого рода синкретизм был характерен для всей религиозной жизни айнов.

Решение о перемещении на другое место и постройке нового дома обычно принималось патриархом, старейшиной общины (*утар пакэ*). Для дома (или домов поселка) выбиралась обычно равнина между горами (*нутар*), внутренняя сторона изгиба реки, терраса или небольшая возвышенность (*нинар*). Место выбиралось так, чтобы его не заливало половодьем, приливными волнами моря и т. д.

После того как было выбрано место для поселения, приступали к выбору участка для отдельных жилищ. Прежде всего определялось место для *поро тисэ* («большого дома»), в котором должен был жить глава группы (*утар кор кур*). Затем совершался ритуал, с помощью которого айны выясняли, правильным ли был их визуальный эмпирический выбор и одобряют ли его духи местности. Для этого специальной деревянной мотыгой (*купка*), употреблявшейся с древности для земляных работ, вскапывался и выравнивался небольшой участок земли — предполагаемая строительная площадка (*тисэ кот*) для будущего дома, где устанавливался церемониальный треножник (*тисэ нока*) [Кубодэра, 1968, с. 215].

Тисэ нока являлся символическим изображением дома и составлялся из трех связанных сверху коротких жердей. Общая высота конструкции равнялась приблизительно полутора метрам. По центру этого стилизованного изображения дома на веревке, снабженной *инау кикэ* — священными стружками *инау*, подвешивался свободно перемещаемый крюк (*суват*), символизовавший крючок, предназначенный в доме для подвешивания на нем посуды над домашним очагом [Кубодэра, 1968, с. 215—216]. Такого рода модель была во всех деталях идентична по конструкции переносному легкому жилищу типа чума, типичному для Сибири. Возможно, треножник являлся пережитком древней традиции использования подобного жилища. Характерно также, что соединение в виде двух треног и до сих пор еще является особенностью конструкции крыши традиционного айнского дома.

После установки *тисэ нока* произносились молитвы, адресованные божествам — покровителям айнов. Их читал обычно глава локальной группы (*экаси*), одетый в праздничные одежды, с мечом на поясе и в ритуальном головном уборе. Молитвы адресовались божествам — хозяевам земли, домашнего очага, охоты и др., т. е. тем богам, от которых зависела, по мнению айнов, благополучная жизнь человека. *Экаси* в своих речах, обращенных к божествам, говорил о том, что дом строится ради их почитания [Кубодэра, 1968, с. 216—218].

Затем исполнение обряда на время прерывалось, так как хозяин будущего дома ложился около *тисэ нока* спать. Айны верили, что правильность выбора ими места для дома должна

быть подтверждена счастливым предзнаменованием, которое хозяин жилища увидит во сне. В случае если сновидение было неудачным, что объяснялось вредоносным воздействием злого духа (*вэн камуй*), место постройки дома меняли и церемонию повторяли снова [Кубодэра, 1968, с. 218]. Если сон спавшего айны истолковывался как благоприятный, начинали с помощью орудий для выравнивания почвы (*тоинимпап*) готовить большую площадку для основания жилища, а участники постройки отправлялись за необходимыми строительными материалами в *кимун ивор* — область гор.

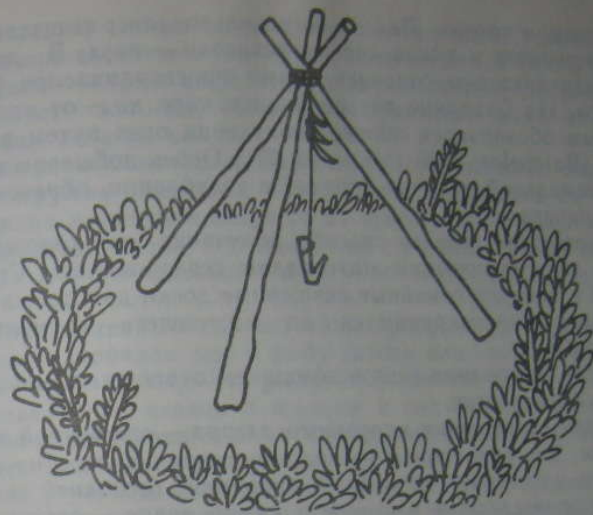
Основным строительным материалом у айнов была древесина, вырубленная в горах. Строительный лес считался одеянием горного духа. Поэтому вырубка деревьев сопровождалась обрядом принесения «хозяину» горного леса в жертву *инау*, которые должны были рассматриваться в качестве замены утраченной части одежды. *Инау* приносили в жертву духу дерева всякого раз, когда оно было срублено. Помимо нескольких *инау* ствола дерева одно *инау* втыкалось обычно, как, например, при порубке дерева для лодки [Мунго, 1963, с. 115—117], в пень дерева. Интересно, что у эвенков существовал почти аналогичный обряд. В пень срубленного дерева втыкалась в качестве замены ствола ветка или прутик. Эвены в качестве замены содранной коры использовали жертвенный лоскут материи (*хунматын*), который они повязывали на голый столб [ПМА, 1976, л. 18] (см. вкладку).

Строительная древесина освящалась и доставлялась к месту постройки дома.

После возведения жилища и церемониального вступления в него владельца приступали к подготовке празднования новоселья (*тисэ номи этокооики*), включавшего в себя ряд обрядовых действий.

Обязанности мужчин и женщин при подготовке праздника разделялись. Работа женщин, как и во время других важных религиозных обрядов, включала в себя три основные операции: *сакэ кар* — изготовление священных спиртных напитков — просяного вина (*тоного*) для возлияний, обряд процеживания этого вина (*инумпа итари*) и приготовление культовой пищи, в частности клецок (*сито*) из просяной муки [Кубодэра, 1968, с. 220—223]. Головными уборами женщинам служили специальные ритуальные повязки *типануп*, подчеркивающие важность производимых действий.

В то же время мужчины занимались выстругиванием большого числа *инау* (*инау кэ*) различных видов. Эти культовые предметы изготавливались с помощью специального ножа — *инау кэ макири* — в основном из ивы (*сусу*) и кизила (*утука ни*). С особой тщательностью вырезалось главное *инау*, олицетворявшее собой мужское домашнее божество — покровителя семьи. Это *инау* (*тисэ кор камуй инау*) выстругивалось в единственном числе, при каждом новоселье заново [Кубодэра, 1968, с. 224, 227]. Затем изготавливалась группа *инау*, носившая назва-



Тисэ нока [Кубодэра, 1968, с. 215]

ние *тэхорокакэп инау*. В нее входили *инау*, жертвуемые духу домашнего очага *абэ хути*, — 4—6 штук и 4 *инау* для обряда *синураппа* — почитания предков. К числу главных относились также *пон сюту инау* или *хасьинау* — *инау* для бога охоты, для божества воды, семейного бога — хранителя, покровителя земледелия и бога земли. Для каждого из указанных божеств вырезалось по 4 *инау*. Для праздничных торжеств айны изготавливали еще несколько менее важных видов *инау*, а также подставки к ним [Кубодэра, 1968, с. 216, 224—226].

Одновременно со всеми этими приготовлениями в соседние селения посылались вестники для приглашения на праздник родственников.

Как уже говорилось, подготовка и празднование новоселья сопровождалась запутанной и сложной серией ритуалов, характерных для религиозной жизни айнов вообще. Обязательным, например, было почитание предков и богов — хранителей родовых айнских групп, ведущих происхождение по мужской линии. Эти церемонии и обряды можно рассматривать как самостоятельные праздники, входящие в качестве составной части в торжества по случаю новоселья. Однако некоторые обряды посвящались исключительно только празднику, связанному с постройкой нового дома. Эти обряды проводились последовательно в ходе праздника. К ним относились следующие пять (см. [Кубодэра, 1968, с. 227—235]).

Обряд разведения огня в очаге вновь возведенного дома. Огонь ритуально разжигался в очажной яме древним способом

посредством трения. Для этого использовались высушенные корни священного у айнов дерева *тикисани* — вяза. В дословном переводе *тикисани* означает «нами просверливаемое [трением] дерево». На Сахалине вяз назывался *кара ни* — от слова *кара*, которым обозначался процесс получения огня путем высверливания [Batchelov, 1926 (11), с. 73. 221]. Огонь добывали вращением специальной палочки (*катти*) в углублении, образованном в куске дерева.

Такого типа древние способы получения огня хорошо известны по этнографическим материалам северо-востока Сибири. У чукчей и коряков семейные священные доски для добывания ритуального огня сохраняются до настоящего времени [ПМА, 1982, л. 53].

После возгорания огня в домашнем очаге он становился жилищем богини огня.

Обряд сооружения наружного алтаря — священной изгороди *нусасан*. Эта сакральная изгородь устанавливалась на незначительном расстоянии от дома с восточной (основной и священной) стороны, почти в створе с *камуй пуяра* — окном богов и составляла с жилищем как бы комплекс.

Она посвящалась наружным богам, от которых так же, как и от домашних, по мнению айнов, зависело благополучие семьи. *Нусасан* обычно состояла из четырех частей и предназначалась для четырех главных айнских божеств: *нуса кор камуя* — божества, владеющего *нуса* (эта часть алтаря называлась еще *мур кута нуса*, т. е. «нуса оставленной просяной шелухи», так как здесь вываливалась шелуха проса, используемого при варке священных спиртных напитков), *сирамба камуя* — божества, владеющего землей и растениями, *хасынау ук камуя* — бога охоты и *вакка усь камуя* или *пэт орун камуя* — божества воды (реки).

Каждому из этих божеств жертвовалось по четыре *инау*. Место, где располагались *инау* для *нуса кор камуя*, считалось «головой» (*нуса па*) всего сакрального сооружения; в качестве низа (*нуса кэси*) изгороди-алтаря рассматривалась та часть *нусасан*, где располагались *инау*, приносимые в жертву богу воды. Рядом с «головой» изгороди, ближе к дому, устанавливались четыре *инау* в честь умерших предков для обряда *синураппа*.

Иногда к этим четырем *нуса* айны добавляли еще одну часть — *нуса для пасэ онгами* [Munro, 1963, с. 41], т. е. для богов — хранителей родственных групп, ведущих происхождение по мужской линии (*экасикир*). *Инау*, предназначенные для наружного алтаря, вырезанные в процессе подготовки праздника, укреплялись в соответствующих частях сакральной изгороди.

Обряд изготовления и установки божества — хранителя дома. Ему предствозвали три молитвы, которые адресовались старухе — божеству огня, *нуса кор камую* и *сирамба камую*.

Изображение *тисэ кор камуя* — бога, владеющего домом, выполняемое, как уже говорилось, при подготовке к празднова-

нию новоселья, вносилось в жилое помещение и устанавливалось в северо-восточном углу дома, называемом *сопа*, на особом возвышении — *инума икир*. По названию *сопа*, наиболее священной части жилища, божество — хранителя дома айны называли еще *сопа ун камуй*.

Обряд развешивания во внутреннем пространстве дома священных стружек инау кикэ. Стружки подвешивались на балках и стропилах в качестве оберегов от всего злого и были призваны обеспечить счастье. Одновременно с развешиванием *инау кикэ* внутри жилого помещения *инау* укреплялись также на крыше дома.

Как охранителя от сил зла айны прибрежных районов Хоккайдо рассматривали еще и рыбу *ситоки* или *ситоки тэппо* (по-японски — *кагамидай*). Эту рыбу, высушенную на ветру, обычно подвешивали над входом в жилище и над окнами, считая, что злой демон, испугавшись ее отталкивающего внешнего вида, никогда не проникнет в дом.

Обряд стрельбы в дом — *тисэ тёття* или *тисэ тёттяпа*, что в переводе означает «жалить» или «колоть дом». В соответствии с этим обрядом производились выстрелы из лука по крыше дома. Считалось, что таким образом от дома можно было прогнать злых духов.

После осуществления этих обрядов начиналось собственно празднование новоселья (*тисэ номи*). По айнским воззрениям, любой праздник рассматривался как сборище людей и сверхъестественных существ — добрых божеств и духов. Во время возлияний и трапез на встречах людей и божеств, как считали айны, удовольствие от праздника получали и те и другие.

Основная суть праздника заключалась в произнесении многочисленных молитв как различным духам данной местности, так и божествам — хранителям дома и семьи с целью их умиловления и обеспечения благополучия людей на новом месте, ритуального распития спиртных напитков в честь этих духов и божеств, производимом в новом жилище и вне его у сакральной изгороди, жертвоприношениях им и приеме культовой пищи.

Праздник сопровождался соответствующими приемами и приветствиями, подробными и сложными церемониями приема и приветствия прибывших гостей, их рассаживания по определенным местам, согласно установленному обычаями возрастному и социальному статусу, и т. д.

После того как приглашенные обменивались с хозяевами приветствиями, их рассаживали на свои места для ритуальных возлияний. Хозяин и гости садились в два ряда лицом друг к другу около священного окна. Этот обычай носил название *уэ-сопки*. Во время церемониала употребления спиртных напитков хозяйину дома и гостям прислуживала *иёмарэ мэноко гуру* — женщина, наливающая *сакэ*. Как и во всех культовых действиях, первые молитвы обращались к хозяйке домашнего очага — божеству огня. Далее следовало обращение к *тисэ кор камую*

и четырем божествам внешнего мира, *инау* которых к тому времени уже были установлены на наружном алтаре [Кубодэра, 1968, с. 235—243]. Молитвы божествам сопровождалась жертвоприношением им вина. В ритуал входили также две церемонии обмена чашками (*туки*) с вином. Эти церемонии назывались *туки макораз* — обмен чашками сидящих на нижних местах с сидящими на верхних местах и *туки саораз* — обмен чашками сидящих на верхних местах с сидящими на нижних местах.

Следующая ступень праздника заключалась в поклонении божеству — покровителю деревни — *котан кор камую*. Моление в его честь называлось *котан сэрмак ун онгами*. Далее проводилось богослужение в честь прародителя айнов Аионы камуя (Окикуруми), а также ряда божеств рек (истоков рек), болот, холмов и т. п. [Кубодэра, 1968, с. 244—248]. Затем гости дома поклонялись сокровищам (лакированной посуде, мечам и др.), находящимся в священном углу, после чего приступали к ритуальному приему праздничной пищи.

Обязательными на празднике новоселья, как уже говорилось, были обряды *синураппа* — почитания предков, о чем будет особо сказано ниже, и *пасэ онгами* — совершаемый в честь божеств — хранителей патрилинейных групп. В то время как почитание предков не было непосредственно связано с новосельем, обряд *пасэ онгами* («истинное, важное почитание»), по существу, примыкал к поклонению духам — хозяевам местности, которое совершалось при сооружении внешнего алтаря *нусасан*, являвшегося принадлежностью любого айнского дома. Об этом свидетельствует, например, то, что айны бассейна р. Сару, ведущие происхождение от легендарного предка Хумосируса, совершали данный ритуал для божеств *мэгот усь камуя* — «хозяина» гор и медведей и *капари эмко ун камуя* (известной еще и как *ниськанрумат*), которая жила, как полагали айны, у истоков р. Капари [Кубодэра, 1968, с. 248—251, 271].

В заключение празднования новоселья исполнялись танцы (*тапкар*, *хориппа*, *римсэ*) и праздничные песни с танцами (*упоно*).

Во время исполнения *тапкара* танцующие притопывали ногами, стараясь запугать тем самым *вэн камуя* — злого духа [Кубодэра, 1968, с. 257].

В заключение праздника новоселья проводились также обряды «вытаскивания *инау*» (*инау этаэ*). Затем божеству огня жертвовались *инау тэхорокакэп*, которые ритуально сжигались в очаге. От гостей торжественно принималась священная посуда для вина, хозяйка дома выражала свое почтение почетному гостю дома, после чего присутствовавшие на празднике начинали расходиться по домам.

Когда большая часть гостей из других сел, обменявшись с хозяевами словами благодарности, уходила восвояси, близкие родственники, как правило, связанные одной *экасикир*, оставались для еще одного, малого церемониального воздаяния, назы-

ваемого *си ику* (от *си* — подлинное, настоящее и *ику* — распитие спиртных напитков, попойка), — составной, но неофициальной части праздника, которая продолжалась до поздней ночи. Так же как и во время основных торжеств праздника новоселья, при *си ику* возносились молитвы главным айским богам, исполнялись танцы и песни. Характерной деталью *си ику* являлось отдельно проводимое возлияние молодежи (*окакипо увэсопки*). Так же как и во время основной части праздника, на *си ику* осуществлялось сожжение (*ухуйка*) *инау тэхорокакэп* и обряд ритуального возвращения пустой культовой посуды лицам, заведовавшим ею.

Оканчивался праздник обычно у домашнего очага, где айны слушали в исполнении сказителей героический эпос *юкар* [Кубодэра, 1968, с. 269, 271—272].

СИНУРАППА — ОБРЯД ПОЧИТАНИЯ ПРЕДКОВ

Практической стороной комплекса воззрений на заботу о мертвых, представляющей собой культ предков, являлся обряд почитания умерших родственников. Этот обряд распространялся на всех мертвых, как на недавно ушедших из жизни сородичей — предков ближайших поколений, живших при еще здравствующих людях, так и на давно умерших предков. Но особенно это относилось к выдающимся личностям, главам семей и общин, скончавшимся в преклонном возрасте и считавшимся по этому *камуюми*.

Церемонии поклонения предкам имели целью сохранить постоянную связь с ними и были обусловлены верой в магическое влияние мертвых на живых.

Обряд поминовения умерших предков и приношений им айнов назывался *нураппа* («проливать слезы»), *атикка* («слезы») или обозначался равнозначным, но не синонимичным указанием первым термину словом *итярпа* [разбрасывать (преподносить) вещи (жертвы) вокруг]. Однако наиболее распространенным обозначением данного обряда являлся термин *синураппа* — «проливать настоящие (истинные, искренние) слезы».

Несмотря на то что все слова обозначали исполнение одного и того же действия, разница между ними была. Если обряд *нураппа* мог проводиться всякий раз, когда это было удобно или хотелось человеку, *синураппа* осуществлялся три раза в год — весной, осенью и зимой [Peng, Geiser, 1977, с. 216—217]. Ритуал *синураппа* отличался детальной разработкой, большими масштабами празднования и соответственно большим числом приглашенных на него родственников. Особенно это относилось к обряду, проводимому зимой, в период между январем и мартом, так как айны имели в зимний сезон больше свободного времени, чем в другое время года. Немаловажное значение имело также то, что летом спиртные напитки, которые го-

товились для церемонии заранее, бродили сильнее и быстрее прокисали [Peng, Geiser, 1977, с. 217].

Как правило, почитание предков присовокуплялось к какому-либо большому празднику и составляло как бы звено в цепи его обрядов. Обычно церемония *синураппа* осуществлялась во время праздника новоселья, в заключительной его части [Кубодэра, 1968, с. 251—254; Мипго, 1963, с. 87] или под новый год.

Основная задача *синураппа* заключалась в расположении к себе духов умерших родственников. Чем больше, думали айны, они будут угождать духам предков, жертвуя им спиртные напитки, преподнося пищу в подарок и даже пересказывая эпические поэмы (*юкар*), тем больше сверхъестественные силы будут платить за услугу услугой, посылая айнам то, что составляло основу существования человека — дичь и прочие продукты питания [Peng, Geiser, 1977, с. 217].

Местом осуществления культовой практики, связанной с почитанием предков, т. е. вознесением молитв и принесением жертв, обычно являлось жилище и двор айнской усадьбы, а именно пространство, расположенное между домом и *нусасан*, около северо-западной стороны сакральной изгороди. В соответствии с традициями и представлениями, как уже упоминалось, обитатели *котанов* старались как можно реже посещать кладбища, так как у айнов не было полной уверенности в том, что тот или иной умерший, погребенный на нем, не превратился в злое вредоносное существо *айну тукап*, блуждающее в мире людей и пребывающее в основном около своей могилы. Поэтому кладбища обходили всегда стороной.

Обряд *синураппа* следует рассматривать как особую церемонию, выделяющуюся в обрядовой практике айнов не только из-за связи с культом предков, но в первую очередь вследствие того, что он был единственным важным культовым действием, в котором могли принимать участие женщины, осуществляя прямую связь с духами [Мипго, 1963, с. 87].

Проведению обряда предшествовало приготовление пищи и спиртных напитков для участников церемонии и духов предков. Пища, съедаемая во время ритуала *синураппа*, была такой же, как и на всех больших айнских праздниках. Она состояла из такой постоянной культовой пищи, как клецки (*сито*), изготовлявшиеся из просяной муки, вареного мяса или рыбы, рыбьей икры или же тушеных овощей, смешанных в единую массу с мясом или рыбой, часто различных диких плодов и корней. Ее приготовлением занимались женщины. Мужчины в это время изготавливали *инау*.

Вся пища для поминовения готовилась на огне домашнего очага, дух которого, *абэ камуй*, представляла в воззрениях айнов духов предков. Именно с божеством огня были связаны все перемещения в мир мертвых, где огонь якобы помогал умершим в достижении страны мертвых. Поэтому в первую очередь слова признательности и благодарности за все хорошее и за

покровительство адресовались главой семьи перед началом ритуала именно ей. Вся пища, предназначенная для *синураппа*, клала на подносы, помещаемые в нижней части очага, и как бы жертвовали божеству огня [Мипго, 1963, с. 88]. После этого распивали часть просяного пива, причем мужчинам прислуживали женщины. Все происходило в высшей степени спокойно, уравновешенно и неторопливо для того, как говорили айны, чтобы «почтительная тишина была к услугам богов» [Мипго, 1963, с. 88].

Следующим божеством, которое удостоивалось почитания, являлся *тисэ кор камуй*. *Инау*, изображающее его, на время ставились в верхнюю левую часть очага на сакральную циновку, и гости приветствовали это божество — хранителя дома, проходя между очагом и *инума икир*, местом, где лежали ценности дома.

Затем хозяин дома или родственник, исполняющий обязанности распорядителя, жертвовал два *инуу тэхорокакэп* божеству домашнего очага, сжигая их в огне, и второй раз ритуально приветствовал *абэ камуя*. К этому приветствию присоединялись все гости мужского пола [Мипго, 1963, с. 89].

Приготовленные яства начинали разносить гостям. Эта процедура носила название *исаптэ*. Всю предложенную гостям пищу по правилам церемонии надлежало либо съесть, либо унести с собой, но не оставлять несъеденной, так как это считалось неуважением к подаркам богине огня и могло вызвать ее неудовольствие [Мипго, 1963, с. 89]. В это же время вновь проходило церемониальное приветствие самой богини огня хозяином дома (или исполняющим его обязанности), одетым в церемониальное праздничное платье с мечом на поясе. Проводящий церемонию клал маленькие кусочки праздничной пищи в огонь с тем, чтобы *абэ камуй* переслала их духам предков. Из уважения к богине пища клалась не в середину, а с края пламени. Во время этого акта у божества испрашивалась благосклонность к людям и сообщалось, что айны собирались делать в дальнейшем.

Следующий этап церемонии *синураппа* проводился вне жилого помещения у священной изгороди *нусасан*⁸. Из дома айны выходили в следующем порядке: первой шла хозяйка дома, в руках которой был сосуд, наполненный просяным пивом, далее следовали мать мужа, ее мать или тетка, родственницы, которые несли культовую пищу и табак, молодые женщины со священными и простыми циновками. В конце степенно двигавшейся процессии шел хозяин дома. Выходя из дома, женщины обращались со словами приветствия к духам — хранителям дверей жилища.

Около *нусасан* женщины расстилали циновки, сначала обычную, затем священную, на которую сверху ставили подносы, составляя с северной стороны место для хозяина дома — главного лица проводившегося ритуала. Жена и остальные женщины становились рядом с ним на колени. Хозяин дома читал молит-

ву, вслед за ним благоговейное приветствие, обращенное к духам предков, произносили женщины. Женское приветствие называлось *раимик*.

Сидя на циновке, хозяин дома приступал к сооружению в головной части *нусасан* маленького алтаря для поминания предков, именованного *синураппа ус*. Этот последний состоял из четырех *инау*, которые устанавливались в последовательности с севера на юг. Поставив *инау*, хозяин дома с помощью ритуальной палочки *икунись* приносил первую жертву предкам. Он обмакивал ее в чашу с вином и несколько капель стряхивал с нее на стоящие в ряд *инау*⁹, а затем произносил первую длинную молитву. В ней испрашивалось благополучие для семьи, здоровье для детей, говорилось о жертве, приносимой предкам. В завершение молитвы хозяин дома снова брызгал вином на *инау*, сам пил из чаши, смачивал ритуальной палочкой «рот» каждому *инау* и читал вторую молитву, более короткую, нежели первая. Когда молитва была закончена, айн, проводивший ритуал, отпивал просяного пива из чаши и передавал ее жене. Та делала то же самое и передавала чашу дальше по кругу, пока она не возвращалась к хозяину дома. Он снова делал глоток, передавал посуду жене и возвращался в дом, к очагу, где сообщал богине огню, что ее наказ исполнен. Одновременно он клал в огонь одно из двух оставшихся *инау*. Все находящиеся в доме мужчины совершали ритуальное приветствие *абэ камуй*.

Тем временем женщины продолжали жертвоприношения духам предков у *синураппа ус*. Жена хозяина дома занимала его место и руководила ритуальным распитием спиртных напитков. Эта процедура сопровождалась разбрасыванием около жертвенного алтаря предков мелких кусочков культовой пищи и табака [Кубодэра, 1968, с. 251—254, 271]. Ритуал совершался без молитв, чем отличался от церемонии, проводимой мужчиной. Однако хозяйка дома все же могла во время культовых действий назвать имя своего предка по материнской линии.

После принесения жертв женой хозяина дома, то же самое проделывали четыре или пять находившихся с ней около алтаря женщин. Действия во дворе заканчивались ритуальным приветствием. Все женщины возвращались в дом, оставив простую и сакральную циновки на месте. Установленные на *синураппа ус* *инау* никогда не вытаскивали из их ячеек; остатки пищи тщательно собирали и относили в жилище, где делили между присутствующими.

С завершением почитания предков около *нусасан* оканчивалась торжественная служба и начиналось празднество, сопровождавшееся, в противоположность уравновешенной и выдержанной части ритуала, необузданным весельем и употреблением обильных напитков в больших количествах. Для второй части церемониала поминания были характерны ритуальные действия, которые не связывались непосредственно с предками. Вознаграждение в виде смоченных в пиве сухих зерен проса

преподносились духу — хранителю двора — *мината кор камую*. Жертвуя ему такие подарки, айны благодарили духа за его охрану и просили о ней впредь, как того желала богиня огня. Почти всегда айны вознаграждали таким же образом и другого духа приусадебного пространства — *ру кор камуя* — духа отхожего места [Мунго, 1963, с. 92].

Завершающей частью праздника было возлияние *си ику*, которое обычно сопровождало *синураппа* при праздновании новоселья. Хотя *си ику* и не было на первый взгляд связано с почитанием предков, во время его проведения айны заканчивали некоторые ритуальные действия, которые были начаты во время собственно *синураппа*.

Си ику начиналось с принесения в дом священной циновки, на которой по очереди сидели участники почитания предков около *нусасан*. Сакральную циновку клали на ее прежнее место у главной восточной части очага. Сосуды для вина, находившиеся около *камуй пуяра*, наполнялись до краев, и рядом с ними садился старший на празднике мужчина, выбранный среди наиболее уважаемых людей деревни. Он являлся распорядителем распития и назывался *сакэ иусь гуру* — «человек рядом со спиртными напитками». Распорядитель приветствовал хозяина дома и произносил длинную благодарственную речь богине огня. После этого один из молодых мужчин, находящихся в родственных отношениях с домовладельцем, рассаживал в два ряда лицом друг к другу стариков, каждый из которых приветствовал *тисэ кор камуя* перед тем, как сесть. Рядом с распорядителем *си ику* садилась айны, занимавшие высшие места в традиционной общественной организации [Мунго, 1963, с. 93].

После жертвоприношения нескольких капель вина *тисэ кор камуя* и молитв о помощи и благословении, спиртные напитки начинали подавать каждому из участников церемонии. Присутствующие при распитии также имели право жертвовать вино двум основным божествам жилища — богине домашнего очага и богу — хранителю дома, но не обоим сразу, а каждому в отдельности. К тому же они не могли обращаться к этим божествам с молитвами [Мунго, 1963, с. 94].

Когда было выпито достаточное количество просяного вина, распорядитель торжеств объявлял о начале песнопений и ритуальных танцев. Первым в так называемой верхней главной части комнаты исполнялся танец *тапкара*, при котором танцующие выполняли несложные движения, переступая с ноги на ногу вперед-назад или влево-вправо, двигая одновременно с этим разведенными в стороны руками вверх-вниз. *Тапкара* аккомпанировала песня без слов. В это же время сидящие старики напевали песни, адресованные предкам. Танец *тапкара* айны исполняли по очереди для всех главных божеств: сначала для богов окружающего мира, обратившись лицом к *нусасан*, затем для *тисэ кор камуя* и, наконец, для богини очага. *Тапкара* исполнялся либо одним только распорядителем церемонии, либо

распорядителем, к которому присоединились одна (но не жена) или две — три женщины старшего поколения. После них могли танцевать и другие айны. При этом старики внимательно следили за исполнением танца и отмечали любую неточность или неуклюжее его исполнение, которые могли якобы оскорбить духов предков, так как те в своем прежнем существовании отлично знали, как надлежало танцевать ритуальные танцы [Мунго, 1963, с. 95].

По мере продолжения празднования разговоры и пение становились всеобщими. На той стадии, когда алкогольное опьянение достигало уже значительной степени, айны обращали свои взоры в сторону юго-восточного угла жилого помещения, где, по их воззрениям, находился дух опьянения. Приветственные тосты, адресованные этому духу, должны были предотвратить непристойное поведение пьяного человека.

Женщины, которые редко пили много, в это время напевали короткие песни *улопо*, состоящие часто из одной или нескольких фраз. Нередко *улопо* сопровождалось танцем, в ритме которого выражались все эмоции танцующих. Танцы исполнялись вокруг крышки большого чана с вином, либо вокруг очага. Все круговые танцы (*римсэ*) танцевали по часовой стрелке. При этом в процессе танца, как при *си ику*, так и во время других праздников, например медвежьего, танцующему следовало обращать свое лицо обязательно в ту сторону, где обитает божество или находится какая-либо святыня. При движении вокруг очага смотрели в его сторону, когда подходили к «окну богов», лицо поворачивали к нему [Ватанабэ и др., 1982, с. 17]. В танцах могли принимать участие практически все присутствующие, как молодые мужчины и женщины, так и 70- и 80-летние старики и старухи.

Под конец торжеств айны проводили еще несколько церемониальных действий. Один из обрядов носил название *уко синтоко раз*. Его суть заключалась в ритуальном обмакивании распорядителем церемонии стружек *инау* в оставшееся *сакэ*. Обмакнув *инау* в остатки хмельного напитка, старик обматывал стружки вокруг своей шеи и завязывал на своем церемониальном головном уборе; несколько капель вина жертвовалось духу опьянения. Так благодарили духа алкогольных напитков за его содействие в проведении праздника. В самом конце этого ритуального действия снова благодарили *тисэ кор камуя*, в сторону которого брызгали вином [Мунго, 1963, с. 96].

В это же время в нижней части жилого помещения, около входа, по традиции женщинами исполнялся танец *харарак* или *харара*. Его название обусловлено звуками «рр-рр-рр», которые характерны для шума крыльев летящей птицы. *Харара* представлял собой образец мимического танца. Каждая из его участниц, покачивая телом и двигая руками вверх-вниз, удерживала края своих рукавов между пальцами и ладонями, имитируя хлопанье крыльев. Возможно, считал Н. Г. Манро, такой танец

в конце праздника изображал отлет души умершего человека, которая представлялась айнам в виде птицы. О превращении души человека после смерти в птицу имеется, в частности, упоминание в одной айнской легенде [Мунго, 1963, с. 97]. Подобные же воззрения типичны и для многих областей Сибири. У ряда коренных сибирских этносов души умерших представлялись именно в виде птиц, деревянные изображения которых укреплялись на могильных столбах, крестах или оставлялись родственниками покойных на могильной насыпи.

Когда ритуальные танцы оканчивались, пустой чан из-под вина переносили в северо-восточный угол дома и устанавливали рядом с прочими ценностями семьи. Туда же переставляли изображение покровителя дома (*тисэ кор камуя*), которое на протяжении всего праздника находилось в верхней части очага.

Завершало празднество сожжение в огне очага последнего из приготовленных для этой цели *инау* [Мунго, 1963, с. 97].

АЙНСКОЕ ШАМАНСТВО И ШАМАНСКИЕ ОБРЯДЫ

Айнское шаманство не достигло такой степени развития, как, скажем, у саяно-алтайских народов, якутов, тунгусо-маньчжуров и других сибирских этносов. Однако шаманская практика была известна айнам издревле. Об этом свидетельствует устная фольклорная традиция, которая упоминает так называемых *кинра*, *кинракара* или *ируська* — «одержимых», «безумных» или «людей, находящихся в невменяемом состоянии», т. е. в состоянии шаманского экстаза [Киндаити, 1914 (I), с. 159—160; Тири, 1954, т. 3, с. 143; Batchelor, 1926 (II), с. 192, 241].

Шаманство айнов, особенно на Хоккайдо и Курилах, в общих чертах сопоставимо с таковым у чукчей и коряков. Прежде всего потому, что производить камлания и проводить соответствующие обряды мог широкий круг людей. В первую очередь это относилось к членам старших возрастных групп общины — *экаси* (старикам), не бывшим профессиональными шаманами. Далее, шаманство айнов характеризовалось слабым развитием атрибутики — отсутствием специального шаманского костюма с металлическими или кожаными подвесками, изображающими зооморфных духов — помощников шамана, рукавиц и обуви с символическими изображениями или рисунками и даже бубна с кололутушкой. (Дж. Бэчелор отмечал, что использование бубна и кололутушки не было характерно для обрядовой практики на Хоккайдо [Batchelor, 1926 (II), с. 211].) Вместо этих двух основных атрибутов шаманства, широко распространенного на материке Азии, айны использовали жгуты из соломы, сосновые ветки и т. п. Отличительной чертой хоккайдоских шаманов обычно был ритуальный головной убор со стружками *инау* и с вырезанным из дерева изображением какого-либо зооморфного духа. Старики одевали такие головные уборы не только при шаманских обрядах, но также и вообще при любой важной церемонии.

это не помогало, вызывали шамана, изготавливавшего особые *инау* — *тусу инау*, *такуса* или *вэрэ такуса*, и проводили обряд, суть которого заключалась в сборе шаманских духов (*тусу камуй*), рассказывавших шаману о причине болезни и способах ее лечения [Добротворский, 1875. Прил. 1, с. 43].

Обряд по выявлению причин болезни и изгнанию злых духов всегда совершался ночью, около домашнего очага, символизирующего собой вселенную в миниатюре. Единственным источником света в помещении были тлеющие в очаге угли. Перед началом шаманского ритуала в горячую золу помещали ветки ели (*сунки*), лиственницы (*куи*), дикого чеснока (*кито*) и растения, называвшегося *нутя* [Ohnuki-Tierney, 1981, с. 74]. Тлея, эти растения источали ароматный запах. Шаманка или шаман прогревал бубен над углями и начинал бить в него колотушкой, созывая к себе духов-помощников, привлекая внимание божеств и вводя в оцепенение злых духов. Обряд обычно совершался в присутствии многих людей, так как со звуком первых ударов в бубен люди поселка без приглашения собирались у дома, где происходило шаманское действие.

В начале и конце обряда шаман пил маленькими глотками соленую морскую воду из сосуда, в котором вымачивались ветки ели и *нутя*. Хотя вода была очень соленой, за время ритуала шаман выпивал такую жидкость два-три раза. Считалось, что эту воду пьют шаманские духи, а не он сам. Шаман плевал также соленой водой в разные стороны, прогоняя таким образом силы зла [Ohnuki-Tierney, 1981, с. 74]. Соль издавна применялась айнами и японцами для изгнания злых духов. Некоторые древние приемы дошли и до настоящего времени. Перед началом схватки борцы *сумо*, например, разбрасывают по арене соль, прогоняя с нее зло. Кому первоначально, айнам или японцам, пришла идея такого использования соли, выяснить пока не представляется возможным.

В начале ритуала шаман обязательно обращался за помощью к богине огня и другим важнейшим духам айнского пантеона, рассказывая о поводе совершения обряда и описывая симптомы болезни. При этом обращение к божествам произошло всегда экспромтом, в форме импровизации, в противоположность молитвам, читаемым во время групповых ритуалов строго в соответствии с принятыми традицией канонами [Ohnuki-Tierney, 1981, с. 74].

Через некоторое время после начала ритуала шаман достигал состояния экстаза, становился «одержимым духом». В небольшой степени этому содействовала не только общая обстановка — задымленность помещения, которую создавали курящиеся в очаге растения, звуки бубна, большое количество набившихся в маленькую комнату однокамерного айнского дома людей, но и действие соков растения *нутя*, являвшегося слабым наркотиком. Вместе с соленой водой они попадали небольшими порциями в организм человека [Ohnuki-Tierney, 1981, с. 74]. Нередко

вхождение в транс достигалось за счет употребления *сакэ* или просяного вина, которое давали шаманке или шаману вслед за жертвоприношением «напитка богов» духам и божествам. Будучи одержимой духом, шаманка начинала петь необычным голосом, якобы голосом бога или духа.

Айны, согласно Э. Онуки-Тирни, выделяли две стадии одержимости духом: *камуй мау коро* — «получение силы божества» и *камуй ко аун* — «вхождение духа». Во время первой из них наблюдалось постепенное «овладение» шаманки духом. Если в шаманку «входил» дух животного или насекомого, она двигалась вокруг очага, подражая движениям этих существ (например, прыгая как кузнечик) и сочетая их с обычным поведением шамана — движениями разных частей тела, свистом, стоном и т. п. Вторая стадия являлась кульминационным пунктом камлания. В этот момент происходила быстрая передача информации от божества (духа) шаманке, которая становилась невменяемой и теряла память [Ohnuki-Tierney, 1981, с. 74—75]. Айны считали, что после этого мощного импульса шаманка уясняла, отчего произошла болезнь и как ее необходимо лечить — какими способами и средствами.

При обряде излечения больного шаман, как правило, прибегал к услугам помощников.

Как отмечала Э. Онуки-Тирни, у шамана было обычно два или три помощника. Один из них назывался *камуй тютэпэ* — «слуга божества». Он готовил все необходимое для обряда: возжигал курения, производил жертвоприношения различным божествам. Эта работа не требовала специальной квалификации. Шаман выбирал его из членов семьи и родственников дома, где происходило ритуальное действие. Второй ассистент назывался *ину аину* — «человек, который слушает». Так как шаман был в беспамятстве, *ину аину* объяснял присутствующим суть информации, получаемой от божества. На эту роль требовался старый мужчина, одинаково понимающий «язык богов» (*камуй итах*) и «язык стариков» (*оннэ итах*), на котором говорил шаман, находящийся в транс. Женщины для такой помощи шаману или шаманке не годились, так как им было запрещено употреблять язык богов. Присутствие третьего человека было обязательным при обряде, проводимом в случае тяжелого недуга для больного человека. Третьим помощником обычно был другой шаман. Он распоряжался *инау*, которые требовались для «очищения» заболевшего. Ассистент клал эти *инау* с наружной стороны дома, ориентируя их в западном направлении, ассоциировавшемся со «страной смерти» [Ohnuki-Tierney, 1981, с. 75—76].

Иногда в процессе камлания шаман прибегал к «извлечению» злого духа из тела пациента. Такой прием был широко распространен в шаманстве народов Сибири. Шаман делал вид, что высасывает из внутренностей больного духа источник болезни, имеющий вид куска мяса [Добротворский, 1875. Прил. 2,

с. 66]. Такой способ исцеления был распространен у шаманов большинства сибирских этносов.

После «разговора» с духами, происходившего во время обряда, шаман мог назначить «лечение». Сахалинские шаманы, в частности, нередко приказывали родственникам больного задушить собаку и ее кровью натереть больного. Мясо жертвенной собаки варили и устраивали угощение для членов семьи и родственников. Череп и шкура животного вывешивались на специальном мольбище [Левин, 1949, с. 23].

Главным божеством, которое привлекалось в шаманистских обрядах, как уже отмечалось, являлась богиня огня. От мнения этого важнейшего посредника между людьми и духами зависело все.

В числе помощников и советчиков шамана, получающих сведения от главных божеств, был ряд различных духов, «участвовавших» в ритуалах в зависимости от необходимости. К основным из них М. М. Добротворский относил так называемого бога фокусов *хэтирэ камуя*, помогавшего шаманам в их всевозможных трюках, неопределенного назначения *нубуру камуя* и духа *хэтирэ косимпу*, увидев которого человек должен был немедленно умереть [Добротворский, 1875, Прил. 2, с. 63].

Духа *косимпу* крайне трудно идентифицировать, о нем имелись самые противоречивые данные. Он рассматривался как горный и морской дух (водяной), как дух, входящий в тело шамана, и т. д. Информатор Э. Онуки-Тирни шаманка Хуско заявила, что о сущности шаманского духа *косимпу* невозможно сказать словами. Понять, что это за существо, можно только став шаманом [Ohnuki-Tierney, 1981, с. 77].

Духами — помощниками шаманов могли быть также всевозможные насекомые (кузнечики), птицы (вороны, журавли, утки), черви с многочисленными ножками (*рурояу*), демонические птицы (*кававэ*), крик которых в ночи предсказывал смерть. Были среди помощников шаманов и духи-растения, например дух аконита (*суруку камуй*), который некоторые шаманы ели во время ритуала, не боясь отравления (очевидно, из-за выработанного иммунитета к этому яду). Однако в числе шаманских духов никогда не было высших духов или божеств, как, например, медведя, тюленя, бога моря, божества солнца и г. д. [Ohnuki-Tierney, 1981, с. 77].

Шаманы совершали свои обряды и для больных медведей, которых айны содержали в клетках и предназначали для церемонии «отсылки» в *камуй мосир*. Больного медвежонка переносили из клетки в дом через обычный вход, так как «священное окно» предназначалось только для мертвых медведей, укладывавшие на стружки *инау* и ветки ели около очага, после чего шаман совершал обряд, однако не похожий на тот, который осуществлялся при болезни человека — без установления «диагноза» и поиска средств исцеления [Ohnuki-Tierney, 1981, с. 76].

Наконец, в функции шаманов входило предотвращение вся-

кого рода бед, которые могли обрушиться на людей той или иной деревни, в частности эпидемий, насланных злыми духами. По указаниям шаманов айны устанавливали в указанных местах специальные «талисманы» и изображения вооруженных духов-хранителей, назначением которых было оградить людей от болезней и не пропустить зло к айнским жилищам [Pilsudski, 1909 (II), с. 75, 78].

Против злого духа оспы, приносившего с эпидемической болезнью смерть многим людям, сахалинские айны устанавливали на подходах к каждому дому тонкие длинные шести с насаженными на них птицами, вырезанными из дерева. Считалось, что эти пернатые духи-помощники шамана способны защитить от заразы напуганное эпидемией население.

С той же целью вблизи айнских жилищ вкапывали в землю пни корнями вверх [Pilsudski, 1909 (II), с. 78]. На пнях вырезали семейные знаки — подобно тому, как это делалось на охотничьих орудиях при культовых предметах, очевидно для того, чтобы дух оспы знал, кого именно не следует трогать.

За время своего многотысячелетнего развития айнская общность создала своеобразную и богатую традициями культуру, основное место в которой занимала духовная культура, в частности религиозные воззрения. Передаваясь из поколения в поколение, религиозные представления айнов дошли до наших дней, позволив нам соприкоснуться с идеями первобытнообщинного времени. Вся система айнских религиозных представлений и выработанных на их почве верований, культов и обрядов являлась отражением реальной действительности и повседневной жизни, преломленных в мышлении человека, стоявшего на низкой ступени общественного развития. В связи с этим аспекты религиозного мировоззрения представляют большой интерес не только для этнографии айнов, но и вообще для исторической науки, определяющей закономерности и изучающей процессы становления и развития человеческого общества, являющиеся неотъемлемой частью общечеловеческой культуры.

Японская колониальная экспансия, лишившая айнов территориальной целостности, привела к упадку айнской экономики и культуры, слому традиционной социальной организации и основных традиционных институтов, включая систему воспитания, обычное право, семейную жизнь. Насаждение культурных ценностей японцев, особенно в последнее столетие, способствовало утере айнской культурной самобытности. Этот процесс коснулся и религиозных воззрений. Вместе с культурой японцев среди айнов распространилась национальная японская религия синто, догмы буддизма. У многих айнов в домах появились синтоистские алтари *камидана* — обиталище духов (*ками*), покровительствующих дому, а также буддийские *буцуданы* для почитания умерших. По праздникам айны начали посещать синтоистские и буддийские храмы, особенно храмы Хатимана (бога войны) и Ёсицунэ (героя японского средневековья). Синтоистскому храму Ёсицунэ айнами приносились даже денежные пожертвования [Peng, Geiser, 1977, с. 232—233]. Это неудивительно, так как Ёсицунэ, один из лидеров феодального клана Минамото, разгромившего в XII в. феодалов Тайра, отождествлялся в устной фольклорной традиции айнов с айнским божеством Окикуруми — просветителем и учителем аборигенов Японского архипелага.

Во многом распространению религии японцев среди айнов способствовало стремление последних скрыть свое истинное происхождение, быть во всем похожими на японцев с тем, чтобы

не подвергаться унижительной дискриминации. Однако и в этих условиях большинство айнского населения в душе все же продолжало придерживаться прежних традиционных религиозных воззрений.

В семейной сфере эти представления сохраняются до настоящего времени. В основном их носителями являются представители старшего поколения, которые знают еще айнский язык, традиции и религиозную обрядность, дошедшей до современности из глубины веков. Довольно отчетливо особенности айнской культуры прослеживаются сейчас в анимистических представлениях (почитании различных духов природы: гор, моря, лесов, рек), культах (предков, *инау*, медведя), фольклоре, народном искусстве. Обрядность соблюдается при свадьбах, похоронах, совершеннолетия. Знатоков старины осталось, к сожалению, очень мало. В ряде случаев обряды, проведение которых являлось прерогативой мужчин, исполняют женщины. Это относится к обряду *синураппа*. Пожилые айнские женщины вынуждены исполнять эти функции в силу необходимости — смерти стариков, отсутствия знающих обряды. Каждый раз, когда проводится *синураппа*, женщины во вводной речи объясняют духам причину и просят у них разрешения на проведение обряда.

Все эти обряды являются достоянием сугубо семейной жизни и за ее пределы не выходят.

В настоящее время элементы самобытной айнской культуры можно увидеть также и в специальных туристических центрах или так называемых этнографических деревнях. Изредка в них проводятся традиционные праздники айнов, наполненные религиозным содержанием. Но праздники эти искусственны. Их проводят, как правило, лишь с целью съемок западными и японскими телекомпаниями рекламных фильмов и привлечения туристов. Праздники и обряды, сопровождающие их, в данном случае полностью теряют свое первоначальное значение и носят характер театрализованных представлений. В проспектах и специальных туристических справочниках и календарях заранее отмечается место и время проведения того или иного айнского праздника. В числе праздников, которые пользуются наибольшей популярностью среди японских туристов, следует отметить айнский медвежий праздник.

Несмотря на все трудности, которые претерпевают в настоящее время коренные жители Японии, в последние десятилетия тем не менее появились тенденции к сохранению того небольшого из культурного наследия айнов, что еще продолжает существовать. Заслуга принадлежит в данном случае ряду прогрессивных японских ученых и немногим представителям айнского этноса. Усилиями этих людей были созданы в нескольких населенных пунктах музеи национальной айнской культуры, где представлены экспонаты, рассказывающие о традиционных религиозных воззрениях аборигенов Японских островов, изданы сборники народного фольклора, собранного у стариков — носи-

телей айнского языка. Лишь целеустремленная и безотлагательная работа, проводимая в таком направлении, сможет сохранить для будущих поколений и науки элементы интереснейшей культуры аборигенного населения дальневосточного региона — айнов. В этом и должна заключаться основная задача современного айноведения, общественных организаций по сохранению традиционной культуры айнов, являющейся составной частью всей человеческой цивилизации.

Хочется верить, что усилия айнского населения в его долгой и справедливой борьбе за свои гражданские права, за право называться народом, за сохранение культурной самобытности в конечном счете увенчаются успехом.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

¹ Автор приносит глубокую благодарность С. А. Арутюнову и В. Г. Щербенкову за возможность ознакомиться и использовать в своей работе материалы из рукописи «Айны».

Глава 1

¹ В работе, опубликованной в 1955 г., Е. А. Крейнович привел 231 лексическое совпадение нивхского с тунгусо-маньчжурскими и корейским языками [Крейнович, 1955]. Позднее появилась гипотеза о принадлежности нивхского языка к алтайским [Панфилов, 1973]. Последние исследования лингвистов показали большое количество сходжений между нивхским и алтайскими языками. Ближе всего оказался к нивхскому языку корейский. Кан Килун насчитывал в этих языках 524 соответствия, большинство из которых убедительны [Kang, 1983, с. 103—143]. Это и ряд других обстоятельств, в частности наличие в нивхском языке монголизмов, говорит о том, что проблема происхождения нивхов и их ранней этнической истории далека от своего окончательного решения, в связи с чем требуются новые серьезные исследования.

² В конце прошлого века была выдвинута гипотеза о существовании на Японских островах доайнского населения. К доайнскому населению причислялись так называемые коропокгуру или тонтигуру (тончи) — этнос айнских легенд. Несмотря на то что эта гипотеза тогда же была опровергнута, еще и сейчас некоторые исследователи пытаются без достаточных оснований поддерживать ее, причисляя к доайнам, к примеру, «палеонивхов». Однако ряд фактов свидетельствует о том, что *коропокгуру* или *тончи* тождественны айнам. В конце XIX в., например, исследователь Дальнего Востока П. И. Супруненко привез с Сахалина и передал в Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого погребальные сосуды с внутренними ушками, которыми были накрыты сверху черепа погребенных «тончей» [МАЭ, колл. № 202—109, 110]. Такие сосуды на Дальнем Востоке и вообще в Восточной Азии были известны только у айнов во всех районах их расселения — на Камчатке, Курильских островах, Сахалине, в Японии [Togii, 1919; Воробьев, 1958; Козырева, 1967; Дикова, 1983], что позволяет говорить об этом виде керамики как о типичной особенности айнской культуры. Следовательно, в данном случае тончей можно рассматривать как одну из локальных групп предков айнов.

³ У некоторых групп айнов, особенно сахалинских, существовали, правда, такие избранные лица, как колдуны и шаманы, в основном женщины. Возможно, это было обусловлено влиянием тунгусоязычных этносов Дальнего Востока, у которых шаманство было развито. Однако в целом шаманство не получило у айнов такого широкого развития, как у многих народов Северной Азии.

⁴ Айнское *камуй* не является в данном случае эквивалентом слова «божество», как оно понимается в европейской религиозной традиции. Д. Л. Филиппи, например, говорил о *камуй* как о богах «в палеолитическом, а не в западном смысле» [Philippi, 1979, с. 59], подразумевающим пребывание человека в условиях первобытности, но не классового общества. В настоящей работе «божество» так же, как и в японской и западноевропейской литературе, употребляется как тождественное обозначению «дух», однако с оттенком большей значимости и превосходства, т. е. «главный, основной дух», «существо высшего порядка».

Глава 2

¹ Согласно Дж. Бэчелору, божество айнского фольклора Окикуруми идентифицируется также с героем японского средневековья Минамото-но Есицуна (1159—1189), бежавшим с Хоккайдо от своих врагов и впоследствии убитым айнами Сахалина [Batchelor, 1926 (II), с. 332]. Возможно, что это представление возникло в период наиболее активных контактов айнов с японцами.

² Каждая локальная группа айнов имела для главы медведей свое обозначение и отводила ему определенное место обитания. Айны района Понпорокаток-Сорапти называли «хозяина» медведей *понпорокаток эток ум камуй* — «камуй в глубине района Понпорокаток»; в области Масикэ его именовали уже указанными терминами *нупури кор камуй* — «камуй, владеющий горами», и *нупури носики ум камуй* — «камуй в середине горы»; в районе Ейти главного духа выделяли как *камуй экаси* — «камуй-дедушка»; в бассейне р. Сару — *мэдотуси камуй* — «камуй в горах»; в Адзума — *кимэрок камуй* — «камуй, сидящий в центре гор», и т. д. В Токапти считалось, что главный медведь живет на вершине горы Опатэськэ, в Отопукэ — на вершине горы Отопукэ и т. д. [Watanabe, 1964, с. 74, 154].

³ Устное сообщение Кудзуно Таудзиро (пос. Сидзунай).

⁴ Устное сообщение Кудзуно Таудзиро.

⁵ Устное сообщение Каяно Сигэру (пос. Нибутани).

⁶ Устное сообщение Каяно Сигэру.

Глава 3

¹ Вполне возможно, что предметы, сходные с *инау*, напоминающие их были в древности в ходу у представителей разных ареалов мира, в частности на территории Юго-Восточной Азии, как об этом пишет К. Шустер [Schuster, 1968, с. 86—98]. Однако описываемые им культовые предметы лишь подобие, далекое от полного тождества, и, надо полагать, — элементы духовной культуры, возникшие конвергентно, как стадийное явление, и не связанные с *инау*. Нет основания, например, сравнивать, как это делал Л. Я. Штернберг, пальмовые листья и аналогичные им жертвенные предметы со сделанными рукой человека *инау*, хотя бы потому, что первые не имеют ничего общего с антропоморфными заструженными палочками айнов.

² М. М. Добротворский выделял у сахалинских айнов так называемые *тусири инау* — «кладбищенские инау». Согласно М. М. Добротворскому, эти *инау*, также имевшие, очевидно, отношение к предкам, изготавливали в случае смерти кого-либо из членов семьи и приносили на кладбище вместе с другим похоронным инвентарем. *Тусири инау* отличались от прочих тем, что жертвовались не духам и божествам, а умершим [Добротворский, 1875. Прил. 2, с. 59], так как считалось, что души покойников сами, без посредников в состоянии донести до богов адресованные им просьбы. В противоположность М. М. Добротворскому Н. Г. Манро подчеркивал, что *инау* никогда не делали и не жертвовали во время обряда похорон [Munro, 1963, с. 29].

³ Устное сообщение Орита Сутэно (пос. Сидзунай).

⁴ По словам Н. Г. Манро, культ солнца имел раньше большее развитие. В качестве пережитков прежнего почитания солнца, согласно Н. Г. Манро, некоторыми стариками, что было ранее обязательным, каменные округлой формы сооружения, которые также можно связывать с почитанием солнца [Munro, 1963, с. 13—14]. Вполне возможно, что эти сооружения, характерные для неолита севера Японии, были солярными изображениями. Почему, однако, культ солнца утратил у айнов свое значение, ответить трудно.

⁵ Считалось, что стрелы с личными знаками душа умершего медведя (*камуй камуй*) уяснял, кому он должен был послать нового зверя [Munro, 1963, с. 38; Peng, Geiser, 1977, с. 217].

Глава 4

¹ У тунгусов тоже существовали представления и обряды, сходные с айновскими. Убив лису и сняв с нее шкуру, звены-охотники соответствующим об-

разом укладывали лисью тушку на сучья лиственницы, а в пасть вкладывали рыбу или растительную пищу [Лебедева, 1971, с. 107].

² Устное сообщение Кудзуно Таудзиро.

³ Устное сообщение Каяно Сигэру.

⁴ Устное сообщение Каяно Сигэру.

⁵ Устное сообщение Намба Такуо (г. Саппоро).

⁶ Устное сообщение Намба Такуо.

⁷ Устное сообщение Намба Такуо.

⁸ Описание церемонии приводится в основном по Н. Г. Манро, зафиксированному ее у айнов бассейна р. Сару [Munro, 1963, с. 90—97].

⁹ Обряд брызганья спиртных напитков духам-покровителям и духам умерших находит многочисленные параллели на Азиатском материке. У бурятов, в частности, капли алкогольных напитков для духов разбрызгивались на чьере стороны света, для мертвых — только на землю.

На русском языке

- Ленин, 1960.— Ленин В. И. Социализм и религия.— Полное собрание сочинений. Т. 12. М., 1960.
- Алексеева и др., 1983.— Алексеева Т. И., Алексеев В. П., Арутюнов С. А., Сергеев Д. А. Некоторые итоги историко-этнологических и популяционно-антропологических исследований на Чукотском полуострове.— На стыке Чукотки и Аляски. М., 1983.
- Алексеевко, 1960.— Алексеевко Е. А. Культ медведя у кетов.— СЭ. 1960, № 4.
- Алексеевко, 1967.— Алексеевко Е. А. Кеты. Историко-этнографические очерки. Л., 1967.
- Анучин, 1876.— Анучин Д. Н. Племя айнов.— Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. 20. Труды антропологического отдела. Кн. 2. Вып. 1. М., 1876.
- Арутюнов, 1957.— Арутюнов С. А. Об айнских компонентах в формировании японской народности и ее культуры.— СЭ, 1957, № 2.
- Арутюнов, 1960.— Арутюнов С. А. К оценке роли миграций в древней истории Японии.— СЭ. 1960, № 1.
- Арутюнов, 1965.— Арутюнов С. А. Айны.— Народы Восточной Азии. М.—Л., 1965.
- Арутюнов, Щебенков.— Арутюнов С. А., Щебенков В. Г. Айны (рукопись).
- Беневоленская, 1980.— Беневоленская Ю. Д. Мировое распределение затылочно-теменного указателя.— Современные проблемы и новые методы в антропологии. Л., 1980.
- Беневоленская, 1984.— Беневоленская Ю. Д. Дифференциация народов Сибири и Дальнего Востока по некоторым краниологическим признакам.— СЭ. 1984, № 2.
- Бичурин, 1950.— Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Ч. 2. М.—Л., 1950.
- Бромлей, 1983.— Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983.
- Брук, 1981.— Брук С. И. Население мира. Этнодемографический справочник. М., 1981.
- Бурыкин (I).— Бурыкин А. А. Айнско-тунгусо-маньчжурские лексические параллели (рукопись).
- Бурыкин (II).— Бурыкин А. А. Типология числительных второго десятка в языках Сибири и Восточной Азии (рукопись).
- Бурыкин, 1984.— Бурыкин А. А. Проблема генетических связей айнского языка и палеосевероазиатской гипотеза (к методике доказательств и опровержений гипотез в компаративистике).— Третья всесоюзная школа молодых востоковедов. Звенигород, октябрь, 1984. Тезисы. Т. 2. Ч. 2. Языкознание. М., 1984.
- Бурыкин, Вовин.— Бурыкин А. А., Вовин А. В. Нивхско-алтайские лексические параллели (рукопись).
- Бурыкин и др.— Бурыкин А. А., Вовин А. В., Слеваковский А. Б. Айнская проблема в свете новых данных о генетических и ареальных связях языков дальневосточного региона (рукопись).
- Бурыкин, Слеваковский, 1985.— Бурыкин А. А., Слеваковский А. Б. К реальной интерпретации лексических сходжений айнского языка с алтайскими языками.— Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Уфа. 1985.
- Буссе, 1872.— Буссе Н. Остров Сахалин и экспедиция 1853 и 1854 гг. СПб., 1872.
- Василевич, 1969.— Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л., 1969.
- Васильев, 1948.— Васильев Б. А. Медвежий праздник.— СЭ. 1948, № 4.
- Васильевский, 1973.— Васильевский Р. С. Древние культуры Тихоокеанского Севера. Новосибирск, 1973.
- Васильевский, 1978.— Васильевский Р. С. Женские статуэтки в искусстве охотской культуры.— У истоков творчества (первобытное искусство). Новосибирск, 1978.
- Воробьев, 1958.— Воробьев М. В. Древняя Япония. Историко-археологический очерк. М., 1958.
- Гальцев-Безюк, 1964.— Гальцев-Безюк С. Д. О соединении Сахалина с материком и островом Хоккайдо в четвертичное время.— Известия АН СССР. Серия географическая. 1964, № 1.
- Головнин, 1972.— Головнин В. М. Записки флота капитана Головнина о приключениях в плену у японцев в 1811, 1812, 1813 годах, с приобщением замечаний его о Японском государстве и народе. Хабаровск, 1972.
- Дебец, 1934.— Дебец Г. Ф. Антропологическое изучение Советского Севера.— СС, 1934, № 6.
- Дебец, 1949.— Дебец Г. Ф. Антропологические исследования на Камчатке (предварительное сообщение).— КСИЭ. Вып. 5. 1949.
- Дервянко, 1971.— Дервянко А. П. Приамурье в древности. Автореф. докт. дис. Новосибирск, 1971.
- Дервянко, Окладников, 1969.— Дервянко А. П., Окладников А. П. Древние культуры восточных районов МНР (К итогам археологических исследований 1949—1967 гг.).— Советская археология. 1969, № 4.
- Дикова, 1983.— Дикова Т. М. Археология Южной Камчатки в связи с проблемой расселения айнов. М., 1983.
- Добротворский, 1870.— Добротворский М. М. Южная часть о. Сахалина.— Известия Сибирского отдела Русского географического общества. 1870. Т. 1, № 2—3.
- Добротворский, 1873.— Добротворский М. М. Сочинение о русской народной медицине сравнительно с народной медициной сахалинских айнов.— Записки врачей г. Казани, 1873.
- Добротворский, 1875.— Добротворский М. М. Айнско-русский словарь. Казань, 1875.
- Долгих, 1960.— Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке.— ТИЭ. Т. 55. М., 1960.
- Дульзон, 1962.— Дульзон А. П. Древние передвижения кетов по данным топонимики.— Известия Всесоюзного географического общества, 1962. Т. 94, № 6.
- Дульзон, 1968.— Дульзон А. П. Кетский язык. Томск, 1968.
- Золотарев, 1934.— Золотарев А. М. Амурские орочи.— СС, 1934, № 6.
- Золотарев, 1938.— Золотарев А. М. Новые данные о тунгусах и ламутах XVII в.— Историк-марксист. 1938. Кн. 2 (66).
- Исторический фольклор, 1966.— Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. Сост. Г. М. Василевич.— М.—Л., 1966.
- История народов Восточной и Центральной Азии, 1986.— История народов Восточной и Центральной Азии с древнейших времен до наших дней. М., Восточной и Центральной Азии с древнейших времен до наших дней. М., 1986.
- Кавко, 1973.— Кавко А. П. Японские реалии. Владивосток, 1973.
- Кагаров, 1931.— Кагаров Е. Новейшие теории происхождения айну.— СС. 1931, № 1.
- Каталог гор и морей, 1977.— Каталог гор и морей (Шань Хай цзын). М., 1977.
- Кетский сборник, 1982.— Кетский сборник. Антропология, этнография, мифология, лингвистика. Л., 1982.
- Кит, 1974.— Кит. Л., 1974.
- Козинцев, 1974.— Козинцев А. Г. Статистические данные к проблеме происхождения краниологического типа айнов.— Расогенетические процессы в этнической истории. М., 1974.

- Козинцев, 1983.— Козинцев А. Г. Новые краниологические данные к вопросу о происхождении айнов (частота заднескуловой щели).— Краткое содержание докладов научной сессии, посвященной основным итогам работы в десятой пятилетке. Л., 1983.
- Козинцев, 1984 (I).— Козинцев А. Г. Варианты соединения костей у нижней глазничной щели черепа человека и их частоты в разных группах.— Проблемы антропологии древнего и современного населения Севера Евразии. Л., 1984.
- Козинцев, 1984 (II).— Козинцев А. Г. Заднескуловая щель как разграничительный признак.— Вопросы антропологии. Вып. 74. 1984.
- Козинцев, 1987 (I).— Козинцев А. Г. Краниоскопия и расовая классификация.— СЭ, 1987, № 2.
- Козинцев, 1987 (II).— Козинцев А. Г. Подглазничные швы и их значение для классификации современных человеческих групп.— Вопросы антропологии. Вып. 79, 1987.
- Козырева, 1967.— Козырева Р. В. Древний Сахалин. Л., 1967.
- Косвен, 1953.— Косвен М. О. Очерки истории первобытной культуры. М., 1953.
- Крашенинников, 1948.— Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки. М., 1948.
- Крейнович, 1955.— Крейнович Е. А. Гилякско-тунгусо-маньчжурские языковые параллели.— Доклады и сообщения Института языкознания. Вып. 7. 1955.
- Крейнович, 1973.— Крейнович Е. А. Нивху. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.
- Кузаков, 1973.— Кузаков К. Г. Ожившая тундра. Владивосток, 1973.
- Лавров, 1949.— Лавров И. П. Об изобразительном искусстве нивхов и айнов (из материалов Амурско-Сахалинской экспедиции).— КСИЭ. Вып. 5, 1949.
- Лебедева, 1971.— Лебедева Ж. К. Некоторые черты материальной и духовной культуры аркинских эвенов.— СЭ, 1971, № 5.
- Левин, 1936.— Левин М. Г. Эвенки Северного Прибайкалья.— СЭ, 1936, № 2.
- Левин, 1939.— Левин М. Г. Этнографические параллели к неолитическим фигурам рыб.— СЭ, 1939, № 2.
- Левин, 1949.— Левин М. Г. Антропологические исследования на Амуре и Сахалине (предварительное сообщение).— КСИЭ. Вып. 5, 1949.
- Левин, 1958.— Левин М. Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока.— ТИЭ. Т. 36. М., 1958.
- Линденау, 1983.— Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII в.). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983.
- Международные отношения, 1973.— Международные отношения на Дальнем Востоке. Т. 1. М., 1973.
- Миллер, 1758.— Миллер Г. Ф. Описание морских путешествий по Ледовитому и Восточному морю с Российской стороны учиненных.— Ежемесячные сочинения. СПб., 1758.
- Мифы народов мира, 1980.— Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.
- Народы Сибири, 1956.— Народы Сибири.— Серия «Народы мира». М.—Л., 1956.
- Невский, 1972.— Невский А. Н. Айнский фольклор. М., 1972.
- Николаев, 1964.— Николаев С. И. Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии. Якутск, 1964.
- Новикова, 1967.— Новикова К. А. Ороки и их устное творчество.— Великий Октябрь и малые народы Крайнего Севера.— Ученые записки Ленинградского государственного педагогического института им. А. И. Герцена. Т. 353. Л., 1967.
- Окладников, 1978.— Окладников А. П. Верхоленский могильник — памятник древней культуры народов Сибири. Новосибирск, 1978.
- Окладников, 1982.— Окладников А. П. У истоков истории Сибири (археологические науки).— Известия Сибирского отделения АН СССР. Серия общественных наук. № 1. Вып. 1. 1982.
- Панфилов, 1973.— Панфилов В. З. Нивхско-алтайские языковые связи.— Вопросы языкознания, 1973, № 5.
- Патканов, 1912.— Патканов С. Статистические данные, показывающие пле-
- менной состав, население Сибири, язык и роды инородцев. Т. 1. СПб., 1912.
- Пилсудский, 1907 (I).— Пилсудский Б. О. Отчет Пилсудского Б. О. о командировке к айнам и орокам о. Сахалина в 1903—1905 гг.— Известия Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. 1905, № 5; 1907, № 7.
- Пилсудский, 1907 (II).— Пилсудский Б. О. Краткий отчет экономического быта айнов на Сахалине.— Записки общества изучения Амурского края. Т. 10. 1907.
- Пилсудский, 1909.— Пилсудский Б. О. Аборигены о. Сахалин.— ЖС. Вып. 2—3, 1909.
- Пилсудский, 1914.— Пилсудский Б. О. На медвежьем празднике айнов о. Сахалин.— ЖС. Т. 23. Вып. 1—2. 1914.
- Позднеев, 1909.— Позднеев Д. Материалы по истории Северной Японии и ее отношения к материкам Азии и России. Т. 1. Иокогама, 1909. Т. 2. Токио, 1909.
- Полевой, 1982.— Полевой Б. П. Первооткрыватели Курильских островов. Южно-Сахалинск, 1982.
- Полонский, 1871.— Полонский А. Курилы.— Записки Русского географического общества по отделению этнографии. Т. 4. СПб., 1871.
- Поляков, 1895.— Поляков И. На Сахалине.— Живописная Россия. Т. 12. Ч. 2. СПб.— М., 1895.
- Потапов, 1957.— Потапов Л. П. Происхождение и формирование хакасской народности. Абакан, 1957.
- Путешествие, 1822.— Путешествие в Японию А. Лаксмана. СПб., 1822.
- Путешествие вокруг света, 1812.— Путешествие вокруг света в 1803, 1804, 1805 и 1806 годах на кораблях «Надежда» и «Нева» Крузенштерна. СПб., 1812.
- Равдоникас, 1947.— Равдоникас В. И. История первобытного общества. Ч. 2. Л., 1947.
- Руденко, 1949.— Руденко С. И. Древнейшая «скифская» татуировка.— СЭ, 1949, № 3.
- Русские землепроходцы, 1982.— Русские землепроходцы и мореходы. Из истории открытия и освоения Сибири и Дальнего Востока. М., 1982.
- Русские мореходы, 1952.— Русские мореходы в Ледовитом и Тихом океанах. Сборник документов. М.—Л., 1952.
- Рычков, 1923.— Рычков К. М. Енисейские тунгусы.— Землеведение. Кн. 1—2, 1917; кн. 3—4, 1923.
- Словарь русских народных говоров, 1981.— Словарь русских народных говоров. Вып. 17. Л., 1981.
- Соколова, 1972.— Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972.
- Сокращенные записки, 1819.— Сокращенные записки флота капитана-лейтенанта (ныне капитана первого ранга) Головинина о плавании его на шлюпе «Диана» для описи Курильских островов в 1811 г.— Путешествие российского императорского шлюпа «Диана» из Кронштадта в Камчатку. Ч. 1. СПб., 1819.
- Сравнительный словарь, 1975—1977.— Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Материалы к этимологическому словарю. Т. 1. Л., 1975. Т. 2. Л., 1977.
- Токарев, 1976.— Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976.
- Трофимова, 1932.— Трофимова Т. А. К айнской проблеме.— Антропологический журнал. 1932, № 2.
- Хангалов, 1958.— Хангалов М. Н. Собрание сочинений. Т. 1. Улан-Удэ, 1958.
- Хелинский, 1984.— Хелинский Е. А. Проблема границ ностратической макросемьи языков.— Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. М., 1984.
- Худяков, 1969.— Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Чан Су Бу, 1978.— Чан Су Бу. Искусство позднейшего дзёмона Хоккайдо.— У истоков творчества (первобытное искусство). Новосибирск, 1978.

- Чебоксаров, 1947.— *Чебоксаров Н. Н.* Основные направления расовой дифференциации в Восточной Азии.— ТИЭ. Т. 2, 1947.
- Чебоксаров, 1951.— *Чебоксаров Н. Н.* Основные принципы антропологических классификаций.— Происхождение человека и древнее расселение человека.— ТИЭ. Т. 16, 1951.
- Шренк, 1883—1903.— *Шренк Л. И.* Об инородцах Амурского края. Т. 1. СПб., 1883. Т. 2. СПб., 1889. Т. 3. СПб., 1903.
- Штернберг, 1933.— *Штернберг Л. Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
- Эвенский фольклор, 1958.— Эвенский фольклор. Сост. К. А. Новикова. Магадан, 1958.

На японском языке

- Айну-но тами ханаси, 1983, 1985.— Айну-но тами ханаси (Айнский фольклор).— АММБДК. Т. 1. Саппоро, 1983. Т. 2. Саппоро, 1985.
- Айну сэйкацу си, 1984.— Айну сэйкацу си (Жизнь и быт айнов).— АММБДК. Саппоро, 1984.
- Айну то кокогаку, 1982.— Айну то кокогаку Натори Такэмицу тэсакусю (Айны и археология: собрание сочинений Натори Такэмицу). Т. 1. Саппоро, 1982.
- Вада, 1964.— *Вада Кан.* Иму-ни кансуру дзяккан-но моидай (Некоторые проблемы, касающиеся «Иму»).— Миндзокугаку кэнкю. Т. 29, 1964, № 3.
- Ватанабэ и др., 1982.— *Ватанабэ Хитоси, Нисимото Тоёхиро, Осима Минору, Кирикаэ Хидэо.* Айну миндзоку тэса. Асахигава (Изучение народных обычаев айнов р-на Асахигава).— АМБДТХ. Т. 1. Саппоро, 1982.
- Ватанабэ и др., 1983.— *Ватанабэ Хитоси, Нисимото Тоёхиро, Осима Минору, Кирикаэ Хидэо, Синодзакэ Тосиюки.* Айну миндзоку тэса. Сираои (Изучение народных обычаев айнов пос. Сираои).— АМБДТХ. Т. 2. Саппоро, 1983.
- Ватанабэ и др., 1984.— *Ватанабэ Хитоси, Нисимото Тоёхиро, Осима Минору, Кирикаэ Хидэо, Синодзакэ Тосиюки, Сато Томоми.* Айну миндзоку тэса. Сидзунай (Изучение народных обычаев айнов пос. Сидзунай).— АМБДТХ. Т. 3. Саппоро, 1984.
- Ватанабэ и др., 1985.— *Ватанабэ Хитоси, Нисимото Тоёхиро, Осима Минору, Кирикаэ Хидэо, Синодзакэ Тосиюки, Сато Томоми.* Айну миндзоку тэса. Уракава, Самани (Изучение народных обычаев айнов пос. Уракава и Самани).— АМБДТХ. Т. 4. Саппоро, 1985.
- Есида, 1956 (I).— *Есида Ивао.* Хигаси Хоккайдо айну кодзи фудоки сирё (Этнографические материалы по айнам восточных районов Хоккайдо).— Обихиро си саяка кёнку сосё, № 2. Обихиро, 1956.
- Есида, 1956 (II).— *Есида Ивао.* Уэ-но митама: Токати айну коро данва кирокю (Айнская этнография, записанная со слов стариков-айнов Токати).— Миндзокугаку кэнкю. Т. 19, № 3—4, 1956.
- Есидазакэ, 1986.— *Есидазакэ Масакадзю.* Сакусю Котоникава исэки (Работы на стоянке Котоникава).— Хококу. Саппоро, 1986.
- Идзуми, 1968.— *Идзуми Сэити* (ред.) Айну-но сэкай (Мир айнов). Токио, 1968.
- Инукаи, Натори, 1939.— *Инукаи Тэцую, Натори Такэмицу.* Иомантэ (айну-но кумамацури)-но бунка си тэки иги то соно кэйсики, 1. [Значение и формы иомантэ (айнского медвежьего праздника) в культуре].— Хоппо бунка кэнкю хококу. № 2. Саппоро, 1939.
- Исида, 1910.— *Исида Сюдзо.* Орокко то айну-но сэнсо моногатари (Предания о войнах айнов и ороков).— ДД. 1910, № 25.
- Исида и др., 1986.— *Исида Хадзимэ, Додо Юкио, Энзюмура Тэцухидэ.* Абасири си Омагари I докюцу дэ цути-но ити дзёмон дзидай дзинто коцу (Человеческий череп, раскопанный в Абасири в пещере Омагари I).— Хоккайдо кокогаку. № 22, 1986.
- Като, 1962.— *Като Сабуро* (ред.). Айну-но сэйкацу. Сосики (Жизнь айнов. Похороны). Сидзунай, 1962.
- Каяно, 1974.— *Каяно Сигэру.* Увэпэкэрэ сютэйсэй (Полное собрание увэпэкэрэ). Токио, 1974.
- Каяно, 1975.— *Каяно Сигэру.* Орэ-но Нибутани (Мой Нибутани). Токио, 1975.
- Каяно, 1978.— *Каяно Сигэру.* Айну-но тами гу (Айнские народные орудия). Токио, 1978.
- Киндаити, 1914 (I).— *Киндаити Кёсукэ.* Кита Эдзо коё ихэн (Древние песни севера Эдзо). Токио, 1914.
- Киндаити, 1914 (II).— *Киндаити Кёсукэ.* Хоккайдо-но каппа (Каппа Хоккайдо).— Кёдо кэнкю (Исследование обычаев). Т. 1. 1914, № 12.
- Киндаити, 1923.— *Киндаити Кёсукэ.* Айну сэнтэн (Священный эпос айнов). Токио, 1923.
- Киндаити, 1925.— *Киндаити Кёсукэ.* Айну-но кэнкю (Исследование айнов). Токио, 1925.
- Киндаити, 1936.— *Киндаити Кёсукэ.* Юкара (Юкар). Токио, 1936.
- Киндаити, 1943.— *Киндаити Кёсукэ.* Айну-но синтэн (Сакральные айнские тексты). Токио, 1943.
- Киндаити, 1960.— *Киндаити Кёсукэ.* Айнуго кэнкю (Исследование айнского языка). Токио, 1960.
- Киндаити, 1961.— *Киндаити Кёсукэ.* Айну бункаси (История айнской культуры). Токио, 1961.
- Киндаити, 1967.— *Киндаити Кёсукэ.* Айну дзёдзиси юкара-но кэнкю (Исследование айнского эпоса юкар). Т. 1—2. Токио, 1967.
- Киндаити, 1968.— *Киндаити Кёсукэ.* Айну дзёдзиси юкара сю (Собрание юкар — айнского эпоса). Т. 1—8. Токио, 1959—1968.
- Киндаити, Сугияма, 1941—1943.— *Киндаити Кёсукэ, Сугияма Суюо.* Айну гэндзицу (Айнское искусство). Т. 1—3. Токио, 1941—1943.
- Когосий-но моногатари, 1981.— Когосий-но моногатари (Божественные рассказы).— АММБДК. Т. 1. Саппоро, 1981.
- Кодама, 1969.— *Кодама Сакудзэмон.* Айну-но бунпу то дзинко (Распространение и демография айнов).— Айну миндзокуси (Этнографическое описание айнов). Айну бунка ходзон тайсаку кёнкай (Совещание по сохранению культуры айнов). Т. 1. Токио, 1969.
- Кубодэра, 1956.— *Кубодэра Ицухико.* Айну бунгаку дзёсэцу (Введение в айнскую литературу).— Токё гакугэй дайгаку кэнкю хококу. 1956, № 7.
- Кубодэра, 1960.— *Кубодэра Ицухико.* Карафуту айну-но сяманисуму (Шаманизм у сахалинских айнов).— Нихон дзинрунгакукай нихон миндзокугакукай рэнго такай, 15 сессия. Токио, 1960.
- Кубодэра, 1968.— *Кубодэра Ицухико.* Айну-но кэнтику гирэй-ни цунтэ. Сару айну ёри-но тэкаки (О строительных ритуалах айнов. По материалам айнских информаторов р-на Сару).— ХБК. 1968, № 3.
- Кубодэра, 1972.— *Кубодэра Ицухико.* Айну-но муксубанаиси (Айнские предания). Токио, 1972.
- Кубодэра, 1977 (I).— *Кубодэра Ицухико.* Айну дзёдзиси синтё сэйдэн-но кэнкю (Исследование айнских «камуй юкар» и «онна»). Токио, 1977.
- Кубодэра, 1977 (II).— *Кубодэра Ицухико.* Айну-но бунгаку (Айнская литература). Токио, 1977.
- Кубодэра, Тирн, 1940.— *Кубодэра Ицухико, Тирн Масихо.* Айну хососни па-коро камуй-ни цунтэ (О «пакоро камуе» у айнов).— ДД. Т. 55, № 3 (629). Т. 56, № 4 (630), 1940.
- Кумэ, 1905.— *Кумэ Кунитакэ.* Нихон кодайси (Древняя история Японии). Токио, 1905.
- Манро, 1907.— *Манро Эну Дзи.* Айну моё то сэкки дзидэй моё (Рисунки айнов и рисунки каменного века).— Токё дзинрунгакукай дзасси. Т. 22, № 257. Токио, 1907.
- Мацусита, Кими, 1978.— *Мацусита Ватару, Кими Нобухико.* Айну бункэн мо-куроку (Айнская библиография). Саппоро, 1978.
- Минэяма, Какэгава, 1983.— *Минэяма Ивао, Какэгава Гэнъитиро.* Надзо-но ко-куга Фугоппэ докюцу (Загадочные рисунки пещеры Фугоппэ). Токио, 1983.
- Мурасаки, 1976.— *Мурасаки Кёко.* Карафуту айнуго (Язык сахалинских айнов). Токио, 1976.
- Мураяма, 1971.— *Мураяма Ситиро.* Хоку тисима айнуго (Язык айнов севера Курильских островов). Токио, 1971.

- Набэсава, 1969.— *Набэсава Мотодо*. Аину-но дзэдзиси (Айнский эпос). Момбэцу, 1969.
- Нитами, 1963.— *Нитами К.* Аину-но тити: John Batchelor (Отец айнов: Дж. Бэчелор). Токио, 1963.
- Нихон тири, 1930.— Нихон тири фудзоку тайкэй (Географо-этнографический обзор Японии). Т. 14. Токио, 1930.
- Оцука, 1976.— *Оцука Кадзүси*. Аину-но китэ (Гарпуны айнов).— Кокуруцу миндзокугаку хакубуцукан кэнкю хококу (Сообщения Государственного музея этнографии). Т. 1, № 4. Осака, 1976.
- Оцука, 1977.— *Оцука Кадзүси*. Аину-но добуцу синку (Разведение животных айнами).— Дорумэи, 1977, № 14.
- Сарасина, 1967 (I).— *Сарасина Гэндзо*. Камэра кико: аину-но синва (Путешествие с камерой: айские мифы). Токио, 1967.
- Сарасина, 1967 (II).— *Сарасина Гэндзо*. Кумамацури (Медвежий праздник).— Нихон-но мацури (Японские праздники). Токио, 1967.
- Сарасина, 1968 (I).— *Сарасина Гэндзо*. Аину (Айны). Токио, 1968.
- Сарасина, 1968 (II).— *Сарасина Гэндзо*. Аину-но сики (Четыре сезона года у айнов). Токио, 1968.
- Сарасина, 1970.— *Сарасина Гэндзо*. Аину ркиси то миндзоку (Айны — история и народ). Токио, 1970.
- Саругава согокаихацу, 1986.— *Саругава согокаихацу дзэигэ*. Маидзо бунка дзан хакуцу тэса хококусэ. Саппоро, 1986.
- Симмура, 1980.— *Симмура Идзуру*. Кодзэн (Широкий сад слов. Фонетический словарь). Токио, 1980.
- Синъя, 1974.— *Синъя Гё*. Юкара-но сэкай (Мир юкара). Токио, 1974.
- Сэкай дай хякка дзитэн, 1974.— Сэкай дай хякка дзитэн (Всемирная большая энциклопедия). Т. 1. Токио, 1974.
- Такакура, 1966.— *Такакура Синитиро*. Аину кэнкю (Изучение айнов). Саппоро, 1966.
- Такэкума, 1918.— *Такэкума Токусубуро*. Аину моногатари (Повествование об айнах). Саппоро, 1918.
- Тири, 1937.— *Тири Масихо*. Аину минтансю (Собрание айского фольклора). Токио, 1937.
- Тири, 1953—1963.— *Тири Масихо*. Буируй аинуго дзитэн (Классификационный словарь айского языка). Т. 1—3. Токио, 1953—1963.
- Тири, 1955.— *Тири Масихо*. Аину бунгаку (Айнская литература). Токио, 1955.
- Тири, 1956 (I).— *Тири Масихо*. Аинуго нюмон (Введение в айнский язык). Токио, 1956.
- Тири, 1956 (II).— *Тири Масихо*. Камуи юкара — аину дзэдзиси нюмон (Камуи юкара — введение в айнский эпос). Токио, 1956.
- Тири, 1956 (III).— *Тири Масихо*. Тимэй аинуго сэдзитэн (Малый топонимический словарь айского языка). Токио, 1956.
- Тири, 1970.— *Тири Масихо*. Екай-ни кансуру аинуго тэса сирё (ико). [Материалы для изучения айского языка, относящиеся к духам (Посмертные труды)].— ХБК. Т. 4. 1970.
- Тири, 1973—1974.— *Тири Масихо*. Тэсакусю (Сборник трудов). Т. 1—4. Токио, 1973—1974.
- Тири, 1923.— *Тири Юкиэ*. Аину синъёсю (Сборник айских священных легенд). Токио, 1923.
- Торни, 1903.— *Торни Рюдзо*. Тисима аину (Айны Курильских островов). Токио, 1903.
- Удагава, 1985.— *Удагава Хироси*. Аину бунка ки-но окури ба исэки (Остатки мест «отправки» периода айской культуры).— Кокогаку дзасси. Т. 70, № 4, 1985.
- Уэхара, 1804.— *Уэхара Кумадзиро*. Эдзо хогэн мосиогуса (Словарь диалекта Эдзо).— 1804 (репродукция — Саппоро, 1969).
- Фудзимото, 1964.— *Фудзимото Хидзо*. Аину-но хака — кокогаку кара мита аину бункаси (Могилы айнов — история айской культуры с точки зрения археологии). Токио, 1964.
- Фудзимура, 1975.— *Фудзимура Кува*. Аину-но кайдзю рё-ни окэру рэй оку-

- ри-ни цунтэ (О культовых местах айских промысловых морских животных).— Дорумэи. 1975, № 6.
- Хатта, 1925.— *Хатта Сабуро*. Сираои котан-но аину-но сэкацу (Быт айнов деревни Сираои).— Кэймэй кай дай дзюхатикай коэнсю (Сборник лекций 18-го конгресса общества Кэймэй). Токио, 1925.
- Хаттори, 1964.— *Хаттори Сиро*. Аинуго хогэн дзитэн (Словарь диалектов айского языка). Токио, 1964.
- Хаттори, 1957.— *Хаттори Такэси*. Гириякуго (Гилякский язык).— Сэкай гэнго гайсэцу (Очерк по языкам мира). Токио, 1957.
- Хоккайдо кокогаку, 1976.— *Хоккайдо кокогаку* (Археология Хоккайдо). 1976, № 12.
- Хитобито-но моногатари, 1983.— *Хитобито-но моногатари* (Предания людей).— АММБДК. Т. 3. 1983.
- Эйю-но моногатари, 1982.— *Эйю-но моногатари* (Героические рассказы).— АММБДК. Т. 2. 1982.

На западноевропейских языках

- Angelis, 1624.— *Angelis G. de*. Relatione del regno di Iezo.— Relatione di alcune cose cavate dalle lettere scritte ne gli anni 1619, 1620, 1621 dal Giappone. Roma, 1624.
- Aston, 1901.— *Aston W. G.* The Japanese Gohei and Ainu Inao.— The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. 31. L., 1901.
- Aston, 1905.— *Aston W. G.* Shinto. The Way of the Gods. L.— N. Y.— Bombay, 1905.
- Batchelor, 1887.— *Batchelor J.* A Grammar of the Ainu Language.— *Chamberlain B. H.* The Language, Mythology and Geographical Nomenclature of Japan viewed in the Light of Aino Studies. Tokyo, 1887.
- Batchelor, 1889—1893.— *Batchelor J.* Specimens of Ainu Folk-lore.— Transactions of the Asiatic Society of Japan. Vol. 16. Pt 2. 1889, Vol. 18. Pt 1. 1890, Vol. 20. Pt 2. 1893.
- Batchelor, 1892.— *Batchelor J.* The Ainu of Japan. L., 1892.
- Batchelor, 1901.— *Batchelor J.* The Ainu and their Folk-lore. L., 1901.
- Batchelor, 1926 (I).— *Batchelor J.* The Ainu. Tokyo, 1926.
- Batchelor, 1926 (II).— *Batchelor J.* An Ainu-English-Japanese Dictionary. Tokyo, 1926.
- Batchelor, 1927.— *Batchelor J.* Ainu Life and Lore. Tokyo, 1927.
- Birdsell, 1949.— *Birdsell J. B.* The Problem of the early Peopling of the Americas as viewed from Asia.— The Physical Anthropology of the American Indians. N. Y., 1949.
- Brace, Nagai, 1982.— *Brace C. L., Masafumi Nagai.* Japanese Tooth Size: Past and Present.— American Journal of Physical Anthropology. Vol. 59, № 4.
- Broughton, 1804.— *Broughton W. R.* A Voyage of Discovery to the North Pacific Ocean in the Years 1795—98. L., 1804.
- Chamberlain, 1887.— *Chamberlain B. H.* The Language, Muthology and Geographical Nomenclature of Japan viewed in the Light of Aino Studies. Tokyo, 1887.
- Chamberlain, 1888.— *Chamberlain B. H.* Aino Folk-tales.— The Folk-lore Society Publications. № 22. 1888.
- Chard, 1968.— *Chard C. S.* A New Look at the Ainu Problem.— VIII-th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences.— Abstracts of Sectional Meetings. Tokyo—Kyoto, 1968.
- Cieslik, 1954.— *Cieslik H. S. J.* The Great Martyrdom in Edo, 1623.— Monumenta Nipponica. Vol. 10. Tokyo, 1954.
- Cooper, 1981.— *Cooper M.* They came to Japan. Berkley—Los Angeles—L., 1981.
- Dodo, 1982.— *Dodo Y.* A metrical Analysis of Jomon Crania from the Tohoku District.— ДД. Vol. 90 (Suppl.), 1982.
- Dybowski, 1982.— *Dybowski B.* Słownik narzecza Ainów, zamieszkujących wyspę Szumszu w łańcuchu Kurylskim przy Kamczatce (ign. Radliński I).—

- Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Filologiczny. Ser. 2, t. 1. Kraków, 1892.
- Groot, 1951.—*Groot G. J.* The Prehistory of Japan. N. Y., 1951.
- Gusinde, Sano, 1962.—*Gusinde M., Sano C.* An annotated Bibliography of Ainu Studies by Japanese Scholars. Nagoya, 1962.
- Haas, 1925.—*Haas H.* Die Ainu und ihre Religion.—*Bilderatlas zur Religionsgeschichte.* № 8, Lpz., 1925.
- Hallowell, 1926.—*Hallowell A. I.* Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere.—*AA.* Vol. 28, 1926, № 1.
- Hilger, 1971.—*Hilger I. M.* Together with the Ainu: a Vanishing People. Oklahoma, 1971.
- Hitchcock, 1892.—*Hitchcock R.* The Ainos of Yezo, Japan.—*Report of the National Museum,* 18, Washington, 1892.
- Howells, 1966.—*Howells W. W.* The Jomon Population of Japan: a Study by discriminant Analysis of Japanese and Ainu Crania.—*Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.* Vol. 57, 1966.
- Ikawa-Smith, 1976.—*Ikawa-Smith F.* On Ceramic Technology in East Asia.—*Current Anthropology.* Vol. 17(3), 1976.
- Ikawa-Smith, 1978.—*Ikawa-Smith F.* Introduction: the Early Paleolithic Tradition of East Asia.—*Ikawa-Smith F.* (ed.): *Early Paleolithic in South and East Asia.* The Hague, 1978.
- Ikawa-Smith, 1980.—*Ikawa-Smith F.* Current Issues in Japanese Archaeology.—*American Scientist.* Vol. 68(2), 1980.
- Ions, 1980.—*Ions V.* Le grand livre des mythologies. Bruxelles, 1980.
- Ishida, 1950.—*Ishida Eiichiro.* The Kappa Legend. A Comparative Ethnological Study on the Japanese Water-Spirit Kappa and Its Habit of Trying to Lure Horses into the Water.—*Folklore Studies.* Vol. 9, Peking, 1950.
- Jochelson, 1910.—*Jochelson W.* The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus.—*Memoirs of the American Museum of Natural History.* Vol. 13, pt 1, Leiden—N. Y., 1910.
- Kang, 1983.—*Kang Kil-un.* Korean and Gilyak are of the same Genealogy.—*Han-Geul.* Vol. 12, 1983, № 30.
- Kimura, 1962.—*Kimura K.* The Ainus, viewed from their Finger-prints and Palm Soles.—*Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie.* Bd. 52, 1962 № 2.
- Kindaichi, 1941.—*Kindaichi K.* Ainu Life and Legends. Tokyo, 1941.
- Koganei, 1894.—*Koganei Y.* Beiträge zur physischen Anthropologie der Aino. II. Untersuchungen am Lebenden.—*Mitteilungen der Medizinischen Fakultät der Universität in Tokyo.* Bd. 2, H. 2, 1894.
- Koganei, 1903 (I).—*Koganei Y.* Über die Urbewohner von Japan.—*Globus.* Bd. 87, № 7, 1903 (1).
- Koganei, 1903 (II).—*Koganei Y.* Urbewohner von Japan.—*Mitteilungen der Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasien.* Bd. IX, H. 3, 1903 (II).
- Koganei, 1927.—*Koganei Y.* Zur Frage der Abstammung der Aino und ihre Verwandtschaft mit anderen Völkern.—*Anthropologischer Anzeiger.* Bd. 4, H. 3, 1927.
- Landor, 1893.—*Landor A. H.* Alone with the Hairy Ainu. L., 1893.
- MacRitchie, 1892.—*MacRitchie D.* The Ainos.—*Internationales Archiv für Ethnographie.* Vol. 4, Suppl. Leiden, 1892.
- Majewicz, 1983.—*Majewicz A. F.* Dzieje i legendy Ainów. Warszawa, 1983.
- Maraini, 1942.—*Maraini F.* Gli iku-bashui degli Ainu.—*Pubblicazioni dell'Istituto Italiano di Cultura in Tokyo.* Vol. 1, Tokyo, 1942.
- Minato, 1967.—*Minato Masao.* Maschiko Chiri, 1909—1961.—*Arctic Anthropology.* Vol. 4, 1967, № 1.
- Montandon, 1926.—*Montandon G.* Craniologie paléosibérienne (Néolithiques, Mongoloïdes, Tchuktschi, Eskimo, Aléoutes, Kamtschadales, Ainou, Ghiliak, Negroides du Nord).—*L'Anthropologie.* Vol. 26, pt 1—2, 1926.
- Montandon, 1927.—*Montandon G.* Au pays des Ainou. *Exploration anthropologique.* P., 1927.
- Montandon, 1933.—*Montandon G.* La race, les races; mise au point d'ethnologie somatique. P., 1933.
- Montandon, 1937.—*Montandon G.* La civilisation ainou et les cultures arctiques. P., 1937.
- Munro, 1911.—*Munro N. G.* Prehistoric Japan. Yokohama, 1911.
- Munro, 1963.—*Munro N. G.* Ainu Creed and Cult. L., 1963.
- Naert, 1958.—*Naert P.* La situation linguistique de l'Ainou. 1. Annou et Indoeuropéen.—*Lunds universitets årsskrift N. F. Avd. 1., Bd. 53, № 4, Lund, 1958.*
- Ohnuki-Tierney, 1968.—*Ohnuki-Tierney Emiko.* A Northwest Coast Sakhalin Ainu World View. Ph. D. diss. Department of Anthropology, University of Wisconsin-Madison, 1968.
- Ohnuki-Tierney, 1969.—*Ohnuki-Tierney Emiko.* Sakhalin Ainu Folk-lore.—*Anthropological Studies,* № 2, Washington, 1969.
- Ohnuki-Tierney, 1972.—*Ohnuki-Tierney Emiko.* Spatial Concepts of the Ainu of the Northwest Coast of Southern Sakhalin.—*AA.* Vol. 74, 1972, № 3.
- Ohnuki-Tierney, 1974.—*Ohnuki-Tierney Emiko.* The Ainu of the Northwest Coast of Southern Sakhalin. N. Y., 1974.
- Ohnuki-Tierney, 1981.—*Ohnuki-Tierney Emiko.* Illness and healing among the Sakhalin Ainu. A symbolic Interpretation. N. Y., 1981.
- Ohnuki-Tierney, Fujimoto, 1973.—*Ohnuki-Tierney Emiko, Fujimoto Hideo.* Maschiko Chiri—Ainu Scholar of Ainu Culture and Professor of Linguistics.—*AA.* Vol. 75, 1973.
- Omoto, 1973.—*Omoto Keiichi.* The Ainu: a racial Isolate?—*Israel Journal of Medical Science.* Vol. 9, 1973, № 9—10.
- Omoto, 1974.—*Omoto Keiichi.* Blood Protein Polymorphism and the Problem of the Genetic Affinities of the Ainu.—*Paper presented at the Ninth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Chicago, 1973.* The Hague, 1974.
- Omoto, Misawa, 1976.—*Omoto K., Misawa S.* The genetic Relations of the Ainu.—*The Origin of the Australians.*—*Australian Institute of Aboriginal Studies.* № 6, Canberra, 1976.
- Ossenberg, 1986.—*Ossenberg N. S.* Isolate Conservatism and Hybridization in the Population History of Japan: The Evidence of Nonmetric Cranial Traits.—*Prehistoric Hunter-Gatherers in Japan. New Research Method.* The University Museum. The University of Tokyo. № 27, Tokyo, 1986.
- Patrie, 1982.—*Patrie J.* The genetic Relationship of the Ainu Language.—*Oceanic Linguistics special Publications.* № 17, Honolulu, 1982.
- Pearson, 1977.—*Pearson R.* Paleoenvironment and human Settlement in Japan and Korea.—*Science.* Vol. 197, 1977.
- Peng, Geiser, 1977.—*Peng F. C. C., Geiser P.* The Ainu: the Past in the Present. Hiroshima, 1977.
- Philippi, 1979.—*Philippi D. L.* Songs of Gods, Songs of Humans. The Epic Tradition of the Ainu. Princeton—Tokyo, 1979.
- Pilsudski, 1909 (I).—*Pilsudski B.* Das Bärenfest der Ajnen auf Sachalin.—*Globus.* Bd. 96, 1909, № 3—4.
- Pilsudski, 1909 (II).—*Pilsudski B.* Der Schamanismus bei den Ainu-Stämmen von Sachalin.—*Globus.* Bd. 95, 1909, № 5.
- Pilsudski, 1912.—*Pilsudski B.* Materials for the Study of the Ainu Language and Folklore. Cracow, 1912.
- Pilsudski, 1913.—*Pilsudski B.* Trad wśród Gilaków i Ajnów.—*Lud.* T. 18, 1913.
- Prehistoric Hunter-Gatherers in Japan, 1986.—*Prehistoric Hunter-Gatherers in Japan. New Research Method.* The University Museum. The University of Tokyo. № 27, Tokyo, 1986.
- Ramstedt, 1949.—*Ramstedt G. J.* Studies in Korean Etymology.—*Suomalais-ugrilainen seura.* Helsinki, 1949.
- Ramstedt, 1982.—*Ramstedt G. J.* Paralipomena of Korean Etymologies.—*Memoires de la Société Finno-ougrienne,* № 182. Coll. and ed. Songmoo Kho. Helsinki, 1982.
- Sato, 1985.—*Sato Hiroyuki.* Symposium: East Asia and Japan.—*Newsletter of Japanese Prehistory.* 1985, № 3.
- Schuster, 1968.—*Schuster C.* The Ainu Inao: Some Comparative Considerations.

- ons.—Proceedings of the VIII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Vol. 3. Tokyo—Kyoto, 1968.
- Shiono в др., 1982.—*Shiono Koichi, Ito Sakuji, Inuzuka Katsuaki, Hanihara Kazuro*. Dentofacial Morphology of Japanese Skeletal Remains from Later Jomon Period.—ДД, Vol. 90, 1982, № 3.
- Spuhler, 1966.—*Spuhler J. N.* Numerical Taxonomy and the Ainu Problem.—Paper presented at the United States—Japan Cooperative Science Program Seminar. Sapporo, 1966.
- Sutherland, 1948.—*Sutherland J.* The Ainu People of Northern Japan.—The Journal of the Polinesians Society. Vol. 17. 1948.
- Tailleur, 1963.—*Tailleur O. G.* Remarques à des étymologies ainoues.—Lingua. 1963, № 12.
- Tailleur, 1965.—*Tailleur O. G.* Remarques à des étymologies ainoues. IV.—Språkliga Bidrag (Spr B). Vol. 5. Lund, 1965, № 21.
- Tailleur, 1966.—*Tailleur O. G.* L'ainou, langue paléo-urasienne.—Studia Linguistica Slavica Baltica. Canuto-Olavo Falk Sexagenario a collegis amicis discipulis oblata. № 8. Lund, 1966.
- Takakura, 1960.—*Takakura S.* The Ainu of Northern Japan: Study in Conquest and Acculturation.—Transactions of the American Philosophical Society. N. s. Vol. 50, pt 4. 1960.
- Takakura, 1966.—*Takakura S.* Vanishing Ainu of North Japan.—Natural History. Vol. 75. 1966, № 8.
- Torii, 1919.—*Torii R.* Etudes Archéologiques et Ethnologiques. Les Ainou des Iles Kouriles.—Journal of the Collège of Science. Imperial University of Tokyo. Vol. 42. Art. 1. Tokyo, 1919.
- Turner, 1976.—*Turner C. G.* Dental Evidence on the Origins of the Ainu and Japanese.—Science. Vol. 193. 1976.
- Turner, 1979.—*Turner C. G.* Dental anthropological Indications of Agriculture among the Jomon People of Central Japan. X. Peopling of the Pacific.—AJPA. Vol. 51. 1979.
- Turner, Hanihara, 1977.—*Turner C. G., Hanihara K.* Additional Features of Ainu Dentition. V. Peopling of the Pacific.—AJPA. Vol. 46. 1977.
- Uchimura, 1956.—*Uchimura Yushi.* Imu: eine psychoreaktive Erscheinung der Ainu-Frauen.—Nervenarzt. Bd. 28. 1956.
- Van Gulik, 1982.—*Van Gulik W. R.* Irezumi. The Pattern of Dermatography in Japan.—Mededelingen van het rijksmuseum voor volkenkunde. № 22. Leiden, 1982.
- Voyage de la Perouse, 1797.—*Voyage de la Perouse autour du monde*. P., 1797.
- Wassilewitsch, 1960.—*Wassilewitsch G.* Ursprung der Gesänge, Tänze, Spiele, Legendenerzählungen und des Schamanierens bei den Ewenki.—Acta Ethnographica. T. 19, fasc. 1—2. Budapest, 1960.
- Watanabe, 1964.—*Watanabe H.* The Ainu. A Study of Ecology and the System of Social Solidarity between Man and Nature in Relation to Science. University of Tokyo. Sec. 5. Vol. 2, pt 6, July 30. 1964.
- Watanabe, 1973.—*Watanabe H.* The Ainu Ecosystem: Environment and Group Structure. Seattle, 1973.
- Watanabe, Kondo, Matsunaga, 1975.—*Watanabe S., Kondo S., Matsunaga E.* (ed.). Anthropological and genetic Studies on the Japanese. JIBP Synthesis. Vol. 2 (Japanese Committee for the International Biological Program). Tokyo, 1975.
- Willes, 1928.—*Willes R.* England and Japan: the first Known Account of Japan in English extracted from the «History of Travayle», 1577. Kobe, 1928.
- Wirz, 1955.—*Wirz P.* Die Ainu. Sterbende Menschen in Fernen Osten. München—Basel, 1955.
- Yamaguchi, 1967.—*Yamaguchi B.* A comparative osteological Study of the Ainu and Australian Aborigines.—Australian Institute of Aboriginal Studies. № 10. Canberra, 1967.
- Yamaguchi, 1982.—*Yamaguchi B.* A Review of the osteological Characteristics of the Jomon Population in Prehistoric Japan.—ДД, Vol. 90 (Suppl.), 1982.

- Кюнер Н. В. Айны. Этнографический очерк.—АИЭ АН СССР. Ф. 8, оп. 1, № 271.
- Левин М. Г., Дубровина Е. Т. Айны.—АИЭ АН СССР. Ф. К. 1, оп. 1, № 787. ПМА, 1976.—АИЭ АН СССР. Ф. К. 1, оп. 2, № 1061.
- ПМА, 1982.—АИЭ АН СССР, Ф. К. 1, оп. 2, № 1264.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АИЭ — Архив Института этнографии АН СССР.
- ЖС — Живая старина, СПб.
- КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М.—Л.
- МАЭ — Музей этнографии и антропологии им. Петра Великого.
- ПМА — Полевые материалы автора.
- СС — Советский Север. Л.
- СЭ — Советская этнография. М.—Л., М.
- ТИЭ — Труды Института этнографии АН СССР. М.
- АМБДТХ — Аину миндзоку бунка дзай тэса хококусэ (Доклады по изучению народных обычаев и культуры айнов). Саппоро.
- АММБДК — Аину мужей миндзоку бунка дзай кироку (Доклады по духовному наследию айнов). Саппоро.
- ДД — Дзинруйгаку дзаси. Токио.
- ХБК — Хоппо бунка кэнкю. Саппоро.
- АА — American Anthropologist.
- АЖРА — American Journal of Physical Anthropology.

- Абэ Тэдзабуро 11
 Абэ-но Хирафу 34
 Анжелис Дж. де 10
 Анучин Д. Н. 9, 13, 18
 Анциферов Д. Я. 39
 Арутюнов С. А. 175
 Асикага (род) 35
 Астон В. Г. 102
 Атласов В. 39
- Берг Л. С. 9
 Беринг В. 10, 43
 Броутон В. Р. 11
 Бэчелор Дж. 12, 14, 60, 78, 85, 87—
 89, 112, 126, 165, 176
- Росилевич Г. М. 20
 Васильев В. А. 122, 141, 142
 Ватанабэ С. 25
 Ватанабэ Хитоси 16
 Вирц П. 26
- Гейзер П. 16
 Головин В. М. 11, 40
- Давыдов Г. Н. 40
 Дебец Г. Ф. 25, 26
 Дзимму 8, 33
 Добротворский М. М. 12, 55, 79, 92,
 93, 96—98, 100, 107, 110, 126,
 138—140, 149, 150, 170, 176
 Дыбовский Б. 13, 14
- Зибольд Г. 11
- Идзуми Сэйити 16
- Кагаров Е. 19
 Кандзава Кэндзиро см. вкладку
 Камму 34
 Кан Кил-ун 175
 Каравалльо Я. 10
 Каяно Сигэру 17, 176, 177
 Кимура Кими 122
 Киндэити Кёсукэ 14, 15, 19, 86
 Ки-но Косами 34
 Кириллов И. К. 39
 Коганэй Эйсэй 19
 Кодакчон 73
 Козинцев А. Г. 24, 26
 Козыревский И. П. 39
- Колобов Н. И. 39
 Кондо С. 25
 Конин 34
 Копылов 39
 Косвен М. О. 53
 Косяманн 35
 Крашенинников С. П. 9, 10, 148
 Крейнович Е. А. 175
 Крузенштерн И. Ф. 11
 Кубодэра Ицухико 15, 61
 Кудзуно Тацудзиро 176, 177
 Кэйко 33
- Лаксман А. 11
 Ландор А. 12
 Лаперуз Ж. Ф. 11
 Левин М. Г. 19, 22, 23
 Ленин В. И. 53
 Лисянский Ю. Ф. 11
- Маевич А. 16
 Макритч Д. 12
 Манро Н. Г. 15, 57, 63, 76, 84, 86, 99,
 96, 104, 111, 114, 115, 119, 164,
 167, 176, 177
 Мацумаэ (род) 35—37
 Мацунсга Э. 25
 Минамото (род) 172
 Минамото-но Есицунэ 172, 176
 Минато М. 15
 Монтандон Ж. 15
 Москвитин 39
- Набэсава Мотодзо 16
 Намба Такуо 177
 Невский Н. А. 14, 59, 67, 73, 86—88
 Нисукрэгуру 114
 Номото Камэо 104, 114, 137
 Нюромин (род) 100
- Окладников А. П. 22, 30
 Омото Кэинти 25
 Онуки-Тирни Эмико 15, 16, 169, 170
 Орита Сутэно 176
- Павлуцкий Д. 39
 Пен Ф. 16
 Перри 11
 Петр Великий 13, 175
 Пилсудский Б. О. 13, 92, 132, 136
 Позднеев Д. 18, 34, 35

Полонский А. 13
 Поярков В. 9

Рычков К. М. 100

Сага 34
 Сарасина Гэндзо 16
 Серошевский В. Л. 13
 Сёкодзи 35
 Синъя Гё 16
 Спьюлер Дж. 25
 Стеллер Г. В. 9, 43
 Суйини 101
 Супруненко П. И. 149, 175
 Сюэсэн см. Сякусяин
 Сякусяин, Сюэсэн 36

Тайра (род) 172
 Такакура Синитиро 16
 Такэда Мицухиро 35
 Такэда Нобухиро 35
 Такэкума Токусабуру 8, 14
 Танасягаси 36
 Тариконна 36
 Тири Масихо 15
 Тири Юкиэ 15
 Токугава (род) 35
 Торин Рюдзо 13, 14, 47, 90
 Трофимова Т. А. 25
 Тэйёр О. Г. 28, 29

Уэно Юкио 85
 Уэхара Кумадзиро 11

Филиппи Д. Л. 16, 175

Фриз де 10
 Фроэс Л. 10
 Фудзимото Х. 15

Хангалов М. Н. 113
 Хатиман 172
 Хвостов Н. А. 40
 Хилгер М. 16
 Хичкок Р. 12, 150
 Хумосирусь 158
 Хуско 170

Чард Ч. 20
 Чебоксаров Н. Н. 23, 24
 Чемберлен Б. Х. 11, 12
 Чивоканке 97

Шелехов Г. И. 40
 Шеп 10
 Шестаков А. 39
 Шмидт Г. 142
 Шпанберг М. П. 39
 Шренк Л. И. 13, 18, 120
 Штернберг Л. Я. 13, 19, 23, 58, 72, 73,
 95, 97, 98, 100, 102, 122, 176
 Шустер К. 176

Щебенков В. Г. 175

Ямагути Бин 23
 Ямато-дакэ, Ямато-такэру-но Микото
 34
 Ямато-такэру-но Микото см. Ямато-
 дакэ

Абасири, округ 6, 114
Абасири, пос. 6
Австралия 21, 23, 24
Адзума 6, 176
Азиатский материк 18, 24, 29, 31, 177
Азия 3, 4, 19, 21, 23—25, 28, 29, 31,
49, 61, 69, 73, 99, 102, 113, 126,
142, 165
 Внутренняя 30
 Восточная 3, 21, 29, 30, 33, 61,
 151, 175
 Передняя 4, 28
 Северная 45, 52, 58, 72, 115,
 120, 124, 130, 175
 Средняя 84
 Центральная 21, 30
 Юго-Восточная 3, 21, 23, 29,
 122, 124, 142, 176
 Южная 84
Аи 13
Акан, оз. 7
Акан, пос. 6
Алдан 30
Алеутские о-ва 9, 40
Алтай 21
Аляска 30, 40
Америка 11
 Северная 119, 125
Американский континент 3, 24, 119
Амур 6, 7, 9, 12, 30—32, 39, 46, 47,
72, 120
 Нижний 120
 Средний 31
Аомори 6
Асахигава 6, 139
Асэро 6
Берингов прол. 31
Биратори 74, 75
Бихоро 6
Гвинея 21
Греция 4
Дальний Восток 3, 6, 11, 13, 14, 18,
20, 28, 31, 32, 38, 40, 50, 52, 102,
119, 131, 132, 141, 152, 175
Евразия 21, 28, 119, 130, 141
Европа 10, 12, 13
Египт 176
Забайкалье 30

Ибури 6
Илимпейский р-н см. вкладку
Индия 4
Индокитай 122
Индонезия 19, 21, 142
Исикари 66, 77, 91
Испания 28
Итуруп 9, 39, 40
Каминукибэцу 6
Камчатка, см. Камчатский п-ов
Камчатский п-ов Камчатка 6, 9, 11,
22, 23, 27, 30, 38—40, 47, 90, 175
Капары 158
Кизи 32
Китай 4, 44
 Северный 30
 Китами 112
Кунасири, Кунашир 9, 36, 39
Кунашир см. Кунасири
Куунун 36
Курилороссия 39
Курильские о-ва, Курилы 6, 9, 11—14,
27, 31, 32, 38—44, 46, 47, 63, 143,
148, 149, 165, 175
Курилы см. Курильские о-ва
Кусиро 6, 77
Кутяро, оз. 6
Кутярс, пос. 6
Лаперуза прол. 31
Ленинград 13
Маньчжурия 44
Масикэ 176
Меланезия 19, 21
Микронезия 22
Мицуниси 6
Мокото 77
Момбэцу 6
Монголия 30
 Восточная 30
Мукава 63, 167
Муцу 33
Мэму 6
Мэнлси 7
Нибутани 6, 15, 176
Нинкаппу 6
Нина 6
Нийо 6
Ниссин 6
Нонинной 6

Нукибэцу 6
Нэда 22
Обихиро 6
Океания 21, 24, 124
Ома 6
Омагари 130
Опатаэськэ 176
Осасинай 61
Осатинай 6
Осима 6, 35
Отару 14
Отопукэ, р. 71
Отопукэ, р-н 176
Отопукэ, гора 176
Охотский р-н см. вкладку
Охотское море 39
Охотское побережье 9, 23, 73, 120, 141
Парамушир 9, 38, 39, 47
Пекин 24
Пипауси 6
Полинезия 19, 21
Понпорокато 176
Попной 6
Приамурье 32
Приангарье 30
Прибайкалье 24, 30
 Северное 22
Приморье 30, 32
Пэнакорэ 6, 122
Рим 4
Россия 10, 12, 13, 39—41
Самани 6
Саппоро 177
Сару 6, 7, 15, 61, 63, 66, 74, 86, 124,
148, 158, 176, 177
Саруба 6
Сахалин 6—8, 12, 13, 31, 38—41, 44—
47, 63, 92, 93, 107, 120, 135, 141,
143, 148—150, 156, 167, 175, 176
 Южный 40
Селенга 30
Сибирь 6, 9, 20, 21, 25, 26, 28, 32, 40,
51, 52, 54, 66, 74, 76, 92, 99, 100,
102, 119, 123, 124, 130, 132, 138,
140—142, 146—149, 156, 165, 166,
169
 Восточная 27, 31, 133, 141
 Северо-Восточная 90
 Южная 28, 122
Сидзунай 6, 70, 176
Сикотан, Шикотан 41
Симокинта 6
Сираой 6, 85, 104, 114, 137
Слунокцу 6
Советская Гавань 22
Советский Союз 14, 16
Сорати 176
Соя 7, 97, 114

Тайвань 19, 122
Татарский прол. 31
Тихий океан 3, 6, 9, 18, 20, 21, 23,
31, 39
Тихоокеанское побережье 27, 45
Токапти 87, 176
Токати, окр. 6, 77, 146
Токати, р. 66
Токно 10
Торо 6
Тэмия 51, 130
Уракава 6
Урапутосэ 39
Уруп 9, 39, 40
Усть-Кяхта 30
Филиппины 19, 21, 122
Фугоппэ 51, 130
Фудзи 79, 90
Фукуи 30
Фурэнай 6
Фусико 6
Хабаровский край см. вкладку
Хакодатэ 12
Халхин-Гол 30
Хере-Уул 30
Хидака, округ 6, 76
Хидака, пос. 6
Хоккайдо см. Эдзо
Хонсю 6, 8, 34, 35, 79, 176
Хоробэцу 6
Хорондзуми 6
Чжоукоудянь 24
Шикотан см. Сикотан
Шумшу 9, 38—40, 47
Эвенкийский автономный округ см.
вкладку
Эдзо, Хоккайдо 3, 5—15, 19, 27, 31,
35—39, 41, 42, 44, 45, 47, 51, 61,
63, 65, 66, 76, 77, 82—84, 91, 97,
100, 106, 114, 116, 118, 123, 124,
130, 136—139, 141, 143, 144, 148—
150, 157, 165, 166, 176
Эдо 10
Этёрорас 39
Якумо 6
Якутия 138, 149
Япония, Японские о-ва, Японский ар-
хипелаг 3—5, 7—12, 15, 16, 18,
21, 22, 25, 28, 30—35, 37—41, 45,
91, 101, 119, 148, 149, 173, 175,
176
Японские о-ва см. Япония
Японский архипелаг см. Япония
Японское море 31

*Этнические названия
и самоназвания народов Азии*

- алеуты 20, 21
алтайцы 116
арины 122
- батаки 142
башкиры 21
буряты 113, 177
- гиляки см. нивхи
гольды см. нанайцы
- илоу 32
индейцы 24, 125
ительмены 6, 9, 38, 90, 142
- камчадалы 39, 119
кеты 28, 116, 119, 122, 133, 142
китайцы 3, 7, 25, 30, 32
корейцы 3, 25, 31
коряки 21, 46, 47, 51, 58, 61, 90, 99,
119, 126, 152, 156, 165
- лопаря см. саамы
- мая 20
мэнси 116, 142
маньчжуря 7, 32
монголы 24
- нага 142
нанайцы, гольды 24, 116, 119, 141, 142
нганасаны 116
негидальцы 6, 32, 73
ненцы 119
нивхи, гиляки 6, 7, 24, 31, 32, 38, 39,
44, 73, 99, 103, 116, 119, 124, 141,
142, 166, 167
- ороки 6, 7, 38, 44, 73, 103, 119, 142,
167
орочи 6, 103, 119, 124, 142
- саамы, лопари 21, 142
селькупы 122
сисам см. японцы
сушэнь, сюкусин 32
сюкусин см. сушэнь
- тувинцы 142
тунгусы см. эвены, эвенки
- удэгейцы 6, 119
ульчи 6, 32, 73, 74, 119, 142
- ханты 116, 119, 120, 142
- чукчи 21, 51, 58, 69, 99, 119, 126, 133,
142, 156, 165
- эвенки, тунгусы 20, 21, 23, 24, 27, 32,
73, 74, 77, 79, 92, 99, 100, 102, 116,
119, 120, 122—124, 142, 148—151,
-154
эвены, тунгусы 23, 24, 27, 32, 73, 74,
79, 92, 99, 100, 119, 123, 124, 138,
141, 142, 148, 149, 154, 176
эскимосы 25, 69
- юкагиры 100, 116, 123, 124, 133
- якуты 142, 165
японцы, сисам 3—5, 7, 8, 10, 14, 22,
25, 33—42, 44, 45, 47, 91, 95, 97,
102, 143, 172, 176

Названия и самоназвания айнов

- айну 7, 87
аину утара 7
- ближние (непрямые) курилы см. ку-
рилы
- бородатые дауры 39
- ватарито 8
- дальние (прямые) курилы см. курилы
додзин 9
- и 8
- каи 8
корако 8
коропокгуру 175

кувы 9
кудзи 7, 32
куи 7, 9, 32
курильцы 9
курилы 9

ближние, не прямые 9
дальние, прямые 9

курумсэ 7
куши 7, 9, 32
кушо, кушо-бо 7, 32
кушо-бо см. кушо
кых курилы 9
кюдодзин 9

мао-жень 7
модзин 7
мохнатые курильцы 9
мэнси утара, мэнсиункур 7, 150
мэнсиункур см. мэнси утара

сару утара 7
сарункур 150
соя утара 7, 97

тонтигуру 175
тончи 175
тэки 8

хиномото 8
цутигумо 8, 33

черные люди 9
чувка утара 7, 97, 100

эбису 8, 33
эдзо, эдзобито 8, 9
эдзобито см. эдзо
эмиси 8, 33
эмису 8
эндзу 7
эндзю 7
эндзю утара 7
энтиу 7
энтю 7

яун утара 7

анну кува 150
анну мосир 55, 59—62, 72, 87, 92, 145
акапарн 114
ани см. урай киняге
анти 93
апа сям ун инау 107
апэ ой 81
аса 27
а-са 27
асн 27
асись (пон) тюф 110
асулэ нока 115
атикка 159
атни 67
атту 46
атуй инау 96, 106
атуй камуй инау 106
атуй котан 152
аттусь 46
атя 127
аша 27

буцудан 172

варадзи 46
варган 21
вэн 56
вэн арака 91
вэн инау 107, 109
вэрэ такуса 107, 168

гонтракисара 96, 100
гохэй 102
гулик 124
гур 9
гуру 9
гэта 46

дзёмон 4, 21, 22, 24, 31—33, 46, 99
догу 46, 99, 101, 149

эритаку 139
эритаку инау 106, 139

ибэ пасюй 108
иван 60
иван кандо 60
ивасуй 61
ивор 42, 62
ивор тапка 68

196

иёмарэ мэноко гуру 157
икаонека 146
икир 128
ику 159
ику басюй см. икунись
икуниси см. икунись
икунись 112—115, 135, 147, 162
икэси 114
иму 166, 167
имуки 166
инау 43, 53, 58, 65, 70, 71, 75, 76, 80,
82, 83, 86, 92, 93, 95—98, 100,
102—115, 118, 124, 129, 131, 134—
141, 143—145, 150, 153—155, 157,
158, 160—162, 164, 165, 167—
170, 173, 176
инсукарауси 112
инау кикэ 76, 112, 153, 157
инау котохта 96
инау кэ 154
инау кэ макири 154
инау матнэкуру 110
инау нини 102
инау нэтоба 105
инау пиннэкуру 110
инау саба 96
инау типа 111
инау трекуф 96
инау ту 96
инау тубо 106
инау этаэ 158
инау этох 96
инаусан см. нусасан
инауси см. инаукарауси
инока 112, 124
иноно итак 57
иносор ай 139
ину айну 169
инума икир 80, 81, 157, 161
инумпа итяри 154
иомантэ 131
ируикот 148
ируська 165
ис: птэ 161
исо инау 106, 137
исо трукумпа 139
исо экуф кунтэ 137
ись ики катандэ 55
итокпа 48, 51, 113, 114, 128, 136
итомун пуяра 81
итоппа см. итокпа

итум бита 149
итярпа 159

кававэ 170
кагамидай 157
камда 22
ками 172
камидана 172
камуй 51, 54—59, 62, 63, 68, 69,
71, 72, 74—79, 82—86, 95, 96,
103, 105—107, 109, 111, 113, 114,
116, 117, 125, 127, 131, 137, 143,
144, 159, 175, 176
камуй асин то 136
камуй вакка 84
камуй номантэ 131
камуй итах 169
камуй итокпа 114, 115
камуй ко аун 169
камуй кур пуяра см. камуй пуяра
камуй курусн 139
камуй кусь пуяра см. камуй пуяра
камуй маратто 134
камуй мау коро 169
камуй мосир 59, 60, 90, 125, 126,
136, 140, 170, 176
камуй номи 58, 135, 139, 140, 145
камуй номи инау 103, 113
камуй нуса см. нусасан
камуй оро итак 57
камуй пуяра 80—82, 118, 134, 139,
140, 156, 163
камуй сапарн 140
камуй сэт 121, 134
камуй тисэ см. камуй сэт
камуй тютэхпэ 169
камуй фуми 65
камуй хути отта инау 106
камуй юкар 58, 87, 98, 140
кандо 60
канна мосир 62
канэ хито гата 101
каппа кодзо 89
кара 156
кара ни 156
катэ 166
катти 156
каяда 22
кехла-кехла 96
кикини 109
кикэ парасэ 105
кикэ парасэ инау 105, 111
кикэ тиноэ 105
кикэ тиноэ инау 105, 111
кикэ усь пасюй 114
кимун ивор 68, 154
кина 146
кинапо 42
кинасют 83
кинасют камуй инау 108
кипра 165

кинракара 165
кито 168
китэ 42
косомандэ 151
косьнэ 56, 86
котан 42, 141, 146, 152, 160
котан кор гуру 48
котан сэрмак ун онгамн 158
котохо 96
ку 8
кува 150
куи 168
купка 153
кур 9
куру 9
кут см. упсор
кэй маканкэ то 140
кэма 105

локоптин 102

макоро 150
макта хути 128
макта экаси 128
ман кор гуру 48
марик 23
маримо 89
марэ 22
марэк 22, 42
матаги см. вкладку
матнэ 107
матнэпо 128
мити 127
митпо 126, 128
мих 126
мори 22
моюк номантэ 143
муккури 21
мур кута нуса 82, 156
мур рн нуса 82
мурари 146
мэноко асинри 81
мэноко кува 150

най 71
найдзи 47
ни 72
нимат 133
нинар 153
ниньяри инау 110
нисо 75
пись кандо 60, 61
нисьпа 127
нитнэ камуй мосир 62
номи 57, 58
носьки 114
нотиу 65
нотиу нока 65
нотиу о кандо 60, 61
ну вап кусу ан пиннэ инау 107
ну вап орун никара камуй отта 107

нубури инау 106
нубури камуй инау 106
нуман няято 134
нумпа ни 139
нуралпа 159
нуса 82, 83, 110, 111, 156
нуса которге 96
нуса кэси 156
нуса па 156
нусадана см. нусасан
нусасан 82, 83, 104, 111, 118, 138—141,
143, 145, 156, 158, 160—163
нутар 153
нутя 168

ога айну увэ 100
ойна 58, 67, 73
оккаё асияри 81
окканпо увэсопки 159
ококко тятя 124
онаха 128
оинэ итах 169
оинэ камуй мосир 60
опитак 167
опкэни 109
осирико-tony укуруан 135
охонтоки 114
ояси унти 93
ояси хум 93

пайсере 100
парумбэ 113, 114
пасэ 63
пасэ онгами 83, 105, 110, 111, 156, 158
пасюй кикэ 108
пентрам 100
пере 54, 97, 100
пинни 109
пиннэ 107
пинуф поне 97
пиракка 46
пирнка 56
пяяла 44
по 126, 128
покна котан 151, 152
покна мосир (покнафир) 60, 61
пон 104
пон кут см. улсор
пон пуяра 81
пон сюту инау 105, 111, 155
понтак 167
поро нуса 82
поро тисэ 48, 153
порони 149
пу 45
путьни 109
пуяра ката ась инау 107, 109
дэро 109
пэт 71
пэт нока 66
пэт орун тила кор инау 108

раиник 162
райкуру ни 150
рам 54
рама 54
рамаро 54
рамат 54—56, 75, 76, 78, 80, 83, 95,
102, 103, 108, 112, 125
рангэ кандо 60, 61
рап 103
рикун кандо 60
римсэ 130, 158, 164
роп 134
рорун пуяра см. камуй пуяра
ру 81
рувэ 104
рурояу 170
русь кара то 140
рутом 81
рэкути нумпа 139
рэкутумбэ 46

са 27
слаба маканкэ то 140
сакэ 47, 147, 157, 164, 169
сакэ нусь гуру 163
сакэ кар 154
сама 87
саман 166
санмитпо 128
сапаунлэ 134
сарка 144
сацумон 22
сецири кам 96, 100
сёнго коро гуру 96
си 159
си ику 159, 163, 164
сиан 105
сневэнтэл кува 150
симмакоро 150
сининауси 112
синись кандо 60
синрит 128
синрицу мосир 147
синта 137, 138
синто 172
синтоко 137
синуиз 46
синуралпа 105, 155, 156, 158—161, 163,
173
синуралпа инау 103
синуралпа уси 81, 83, 111, 162
синэ котан 152
синэ улсоркири 128
синэ хутикири 128
синэ экасикири 128, 152
сирн 87
сиркап 42
сирома инау 105
сирось (сиросн) см. итокпа
сито 134, 154, 160
ситоки 146

сойта инау 106
соком ита 149
сопа 80, 157
суват 153
сукуф (сикарись) хэмака тьюф 110
сумо 168
сунки 168
суруку 43, 74
суруку инау 108
сусу 154
сусуни 109
сэм 81
сэнистэ 166
сэпанэ гуру 108
сэппуку см. харакири
сэт см. камуй сэт
сют 126
сютоп 126
сюту 103, 109
сюту инау 103, 104, 109, 111
сяман 166

тайлаган 113
такуса 107, 136, 137, 168
тама 146
тамга 113, 114, 128, 136
тапкара 158, 163
тарасун 113
тикаппо инау райки якун 108
тикаппо сиан инау 106
тинанпинуй 46
типукара гуру 65
типануп 154
тирама мосир 62
тисэ инау 106
тисэ камуй инау 106
тисэ кор камуй инау 80, 107, 154
тисэ кор кур 139
тисэ кор кур эхоткеф 81
тисэ кот 153
тисэ ноибэ 112
тисэ нока 153, 155
тисэ номи 157
тисэ номи этокооики 154
тисэ самбэ 112
тисэ тёття 157
тисэ тёттяпа см. тисэ тёття
тисэ ухуэкаи 151
титуканни 112
тиэл 42
тоинимпап 154
той 148
той тип 148
той тисэ 45
тоното 127, 134, 154
тосэ 112
тохпа 96
трекуф 96
тру тьюф 110
туки 158
туки макораз 158

туки саораз 158
тукуси 106, 137
тукуси инау 106
тунни 109
тусири 148
тусири инау 150, 176
тусу 166, 167
тусу аяну 166
тусу инау 107, 168
тусу камуй 107, 168
тэйнэ мосир 62
тэйнэ покна мосир 62
тэки 96
тэл анк ра инау пакн кий 108
тэхорокакэл инау 104—106, 109, 111,
155, 158, 159, 161
тёбуттуру 110
тёкокапу 46
тёпа 63
тёп исям хэмака 110
тёф камуй инау 106
тёф сикэкэм 110
тэранкэ 48

увэпотара 166
увэсопки 157
уко синтоко раз 164
у нинькари коро инау 96
ункаё см. ункаю
ункаме см. ункаю
ункаю 97, 100
унтя инау 106
уорун тисэ 42
улопо 133, 140, 158, 164
упорунбэ см. улсор
улсор 48, 128
улсор ун кут см. улсор
урай киниге 97, 98, 138
урай тасикуру 66
урара кандо 60, 61
урэйкэськоро 126
усасеонека 146
усилинирэ 146
утар кор кур 153
утар пакэ 153
утара кор гуру 48
утарара 48
утукани 109, 154
утэотуй 96, 100
ухуйка 159
уэ гуру 100

фурэп иомантэ 143

ханива 101
ханка кэма тээх кунн нуки 93
хараки 133
хало 128
харакири 97
харара 164
харг-раки 164

хась инау 105, 155
хито басира 101
хитогаки 101
хориппа 158
хунматин 124, 154
хурэ нулото 91
хути 79, 128
хутикир 48, 128
хэймин 37
хэлэрэ ай 136

циномикамуи иннэ якка 59
цуба 107
цубо 38

ченки макири 101
чүки 124
чулурэ 92

чулурэ 92

экаси 51, 127—129, 140, 153, 165, 166
экаси инау 108, 111
экаси итокпа см. итокпа
экаси сирось см. итокпа
экасикир 48, 51, 128, 156, 158
экоритохпа 96
эпусись см. инау саба
эсаман 166
эту 114
этувсу 149

юкар 67, 127, 140, 159, 160

яён 33
яйонтуйе 97
яма котан 152
ямоги 91

СЛОВАРЬ-УКАЗАТЕЛЬ СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫХ СУЩЕСТВ

Главные духи внешнего мира и культурные герои (имена собственные и общие обозначения)

Аинураккур см. Аюйна камуй
Аину рак гуру см. Аюйна камуй
Аюйна см. Аюйна камуй
Аюйна камуй, Аинураккур, Аину рак гуру, Аюйна, Аюйна рак гуру, Аюйна, Аюйна, Ойна камуй, Окикуруми (Окикурми) 7, 44, 66, 67, 73, 87, 115, 128, 145, 158, 172, 176
Аюйна рак гуру см. Аюйна камуй
Аюйна см. Аюйна камуй
Аюйна см. Аюйна камуй
ан тют 63

кондо кор камуй см. котан кара камуй
канна камуй 63—65, 67, 79, 115, 119
ким камуй 115
котан кара камуй 60, 63, 73, 74, 79, 115

аину унэйну см. рэпун камуй
атуика ван камуй 125
атуй кор камуй см. рэпун камуй
вакка усь камуй, най орун камуй, лэт орун камуй 70, 77, 81, 83, 104, 105, 110, 115, 156
восэ камуй 77

ёоськэп камуй, камуй тунтихи 78

икоро поро гуру 123
инсанкэ камуй, см. камуй тикап
ирура камуй 150
исо ампа камуй см. хась инау ук камуй
исо ан камуй см. хась инау ук камуй
исо сангэ мат см. хась инау ук камуй
исо санкэ камуй, упаси аттэ камуй 77
исо ук камуй см. суруку камуй

камуй мис 123

кунна тют 63
куннэ тют камуй 63

мосири кара камуй см. котан кара камуй

Ойна камуй см. Аюйна камуй
Окикуруми (Окикурми) см. Аюйна камуй

пасэ камуй (бог богов) 63, 66, 87
Поняумпэ, юкара камуй 67

токап тют камуй 63
Туресьмат 66
тют камуй 63, 64, 109, 115
тютф камуй см. тют камуй

юкара камуй см. Поняумпэ

Духи внешнего мира

камуй пасэ гуру см. суруку камуй
камуй тиксп, инсанкэ камуй, камуй экаси, куннэ рэки 77, 83
камуй тунтихи см. ёоськэп камуй
камуй тэп 71
камуй тятя 123
камуй экаси (филин) см. камуй тикап
камуй экаси (медведь) см. кимун камуй
капарн эмко ун камуй, ниськанрумат 158
кэсанип 76
касикуамуй 76
каткэмат 123
кимун камуй 68, 76, 115, 123, 140, 176
кимэрок камуй 176
кинасют камуй 79, 80, 83, 84, 103, 105, 108, 109, 112, 119, 166
кому хути 72
костан кор камуй, мосири кара камуй 77, 105, 158
котан корэсу камуй см. нуса кор камуй
куннэ рэки см. камуй тикап

масара кор камуй 111
мо атя камуй см. рэпун камуй
моноруси камуй см. суруку камуй
мосири кара камуй см. котан кор
камуй
мосири кияннэ камуй 109
мосири корэсу 83
мэтот усь камуй, напури кор камуй
68, 69, 136, 158, 176

нэй кор камуй, пэт кор камуй 71
най орун камуй см. вакка усь камуй
нисосангэ мат см. хась инау ук ка-
муй
ниссканрумат см. капари эмко ун
камуй
нубуру камуй 170
нужоро камуй 84
нупури кор камуй см. мэтот усь ка-
муй
нупури носики кор камуй см. мэтот
усь камуй
нупур сосики кор кур 78

оннэ тикап 76
отолукэ ун пэт орун камуй 71

пан утка усь гуру 70
паскуру камуй 77
пасэ камуй (общее обозначение глав-
ных духов) 63, 82, 83, 87, 105
понпорокатох этох ун камуй 176
пэт кор камуй см. най кор камуй
пэт орун камуй см. вакка усь камуй

пу кор камуй (дух дороги) 108
пу эсан кор гуру 70
рэпун камуй, анну унэйну, атуй кор
камуй, мо атя камуй, си атя ка-
муй, тегуёку 69—71, 98, 106, 115

сарувэ поро камуй 123
сарорун тикап 78
саттини камуй 77
сахэ 123

Духи — покровители усадьбы, жилища и семьи

абэ камуй, абэ хути, апэмэру коян-
мат, ирэсу камуй, ирэсу хути, ка-
муй хути (футти), сири кор камуй,
унамэру коянмат, унти камуй,
фудзи 76, 79, 80, 84, 106, 116—
119, 140, 155, 160—162

абэ оть хути 107
абэ оти экаси 107, 111
абэ сётки 80
абэ хути см. абэ камуй
абэрара сют камуй 115
апа сам камуй 84

си атя камуй см. рэпун камуй
сирамба камуй 71, 72, 75, 79, 81, 83,
102, 104, 105, 110, 111, 115, 156
сиратки камуй 75, 76
сири кор камуй 79
ситумбэ камуй 76
ситурупакэ камуй экаси 84
сойта камуй 80
суруку камуй, моноруси камуй 74,
170
сэрэмак 76
сюту инау камуй 103

тегуёку см. рэпун камуй
ти вась кор камуй 111
тикап камуй 115
тикисани 67, 156
типта тикап камуй 77
тиронуп камуй 76
тисинап камуй 87, 88
тиу ранг гуру 70
тиу рапэ гуру 70
тиу рапэ мат 70
той камуй 75
томари кор камуй, масара кор ка-
муй, ти вась кор камуй 70, 111
туккари камуй 78
тэпаттэ камуй 115
тю роро гуру 70

уласи аттэ камуй см. нсо санкэ ка
муй 78
утару пакэ куру 71

хайопира камуй 78
хась инау камуй см. хась инау ук ка-
муй
хась инау ук камуй, нисосангэ мат
75, 81, 83, 104, 110, 113, 114, 156
хаттар кор камуй 70
хэтирэ камуй 170
хэтирэ косимпу 170

эсаманки камуй 77

юкаттэ камуй 115

апэмэру коянмат см. абэ камуй

ирэсу камуй см. абэ камуй
ирэсу хути см. абэ камуй

камуй хути (футти) см. абэ камуй
котан корэсу камуй см. нуса кор ка-
муй

матнэ камуй 107
мината кор камуй 84, 163

нуса кор камуй, котан корэсу камуй
78, 81—84, 104, 105, 110, 111, 156
пу кор камуй (дух мужского отхоже-
го места) 84, 163

сири кор камуй см. абэ камуй
ситоки см. ситоки тэппо
ситоки тэппо 85, 157
сопа кор камуй см. тисэ кор камуй
сопа ун камуй см. тисэ кор камуй

таннэ камуй 83
тиотаннэ тури гуру 80

вину тукап, тукап 90, 125, 126, 160
ара сик (сись) кор ояс 92

Бэкэрусамэ 90

в:санги 89
вэн 86
вэн арака камуй 91
вэн качиасин 91
вэн камуй 91, 151, 154, 158, 167
вэн оясн см. камуй оясн
вэн юк, нупури кэсь ун камуй, хоку
юк 69, 76, 123

ивапосо инкара 90

камияси (камизась) 86
камуй оясн, вэн оясн, онкэ камуй, он-
кэ оясн, ояс, оясн, яй камуй 92,
93

камуй па см. па кор камуй
камуй паха см. па кор камуй
камуй тасюм см. па кор камуй
каппа см. минутти
кинапосо инкара 90
косимбу (косимпук) 89, 170
косьнэ камуй 86, 87
кэнаси унарпэ 89

минутти (минтуци), каппа, сёкай, си-
рисаманну 86—89
мосирсиннайсам 90

нитаррасанпэ 89

тиотаннэ тури мат 80
тисэ камуй 78
тисэ кор камуй, сопа кор камуй, тисэ
кор экаси, тисэ юпи камуй 80, 81,
103, 104, 106, 107, 109, 156, 157,
161, 163—165

тисэ кор экаси см. тисэ кор камуй
тисэ юпи камуй см. тисэ кор камуй

унамэру коянмат см. абэ камуй
унти камуй см. абэ камуй

фудзи см. абэ камуй

Злые духи

нитнэ 86
нупури кэсьун гуру см. вэн юк
нупури кэсьун камуй см. вэн юк

онкэ камуй см. камуй оясн
онкэ оясн см. камуй оясн
орипак камуй см. па кор камуй
ояс см. камуй оясн
оясн см. камуй оясн

па кор камуй, камуй па, камуй паха,
камуй тасюм, орипак камуй, си-
катори камуй, турусь 67, 73, 91
пирика минутти 87
пэпосо инкара 89

сёкай см. минутти
сикатори камуй см. па кор камуй
сипэс оясн 167
сирисамгину см. минутти

тикалипэнта экаси амба камуй 86
торасампэ 89
тукап см. анну тукап
турусь см. па кор камуй

хоку юк см. вэн юк

фудзиру 89, 90

эвэндэл 86
эмпикии 90

яй камуй см. камуй оясн

A. B. Spevakovsky. *Spirits, Werewolves, Demons and Gods of the Ainu*. The ethnographic and anthropological interest in the Ainu is primarily explained by the fact that this ancient ethnos of the Far East is intensively assimilated by the Japanese. The anthropological type of the Ainu strongly differs from that of their neighbours. The Ainu language has a special place in the classification of languages of the world.

Recent studies of the Ainu have made a spectacular progress. Evidence suggests that the Ainu constitute a remnant of a very ancient race. The evolution of this entity occurred in the interior regions of mainland Asia nearby the zones of emergence of north-Asian populations.

In addition to problems of racial and language distinctions of the Ainu ethnos, its culture also poses much interest. In spite of their intensive acculturation by the Japanese, ongoing since the mid-19th century, the Ainu retain their traditional distinctions, primarily their religion which constitutes an integral part of their spiritual culture.

Religious beliefs of the Ainu are similar to those of the aborigines of Siberia and the North. Both of them make a specific single substratum. This fact is important from the ethnogenetic viewpoint. That is why the religious beliefs of the Ainu are analysed in the context of their origin. The study of various aspects of their religious life helps to understand the distinctions of Ainu ethnology and, in addition, to reveal the origins of thinking of the primitive peoples in general.

Religious beliefs of the Ainu were very closely knit into the fabric of their life, affecting both individuals and the entire community. Various beliefs and their genetic cults involved many rituals which, in the traditional society, attended the every-day life of individuals from birth to death. The cults were closely related to economic and social relations of the Ainu.

In general, the religious system of the Ainu is constituted by three intrinsic elements: animistic beliefs and concepts distinguished by a large variety of supernatural beings (good and evil spirits, werewolves, demons); various cults, genetically linked with these concepts (the inau, fire, ancestors', and animal cults); rituals stemming from these cults (the bear festival, the funeral rite, family rituals, shamanism).

Major features of this system are considered in detail in this book.

Введение	3
Общие сведения об айном этносе (численность, расселение и этническая территория, названия и самоназвания)	5
История изучения айнов и их религиозных воззрений (краткий обзор)	9
Глава 1. Айны как этническая общность и место религиозных воззрений в их жизни	18
Проблема этногенеза и этническая история айнов	18
Традиционное хозяйство, культура, быт и общественная жизнь айнов	41
Особенности религиозных воззрений и их роль в жизни айнов	50
Глава 2. Анимистические представления и верования айнов	59
Представления о вселенной	59
Важнейшие духи и божества верхнего мира	63
Главные добрые духи и божества внешнего мира	68
Духи и божества — покровители жилища и семьи, духи айнской усадьбы	78
Злые духи, оборотни, демоны и прочие вредоносные существа	85
Глава 3. Основные религиозные культы айнов	94
Культ инау	95
Культ огня	115
Культ медведя	119
Культ предков	125
Глава 4. Культовая практика (религиозные обряды). Шаманство	129
Медвежий праздник и другие айнские обряды, связанные с «проводами» животных, птиц и рыб	130
Погребальный обряд	145
Обряды, связанные с постройкой нового жилища, празднование новоселья	152
Синураппа — обряд почитания предков	159
Айнское шаманство и шаманские обряды	165
Заключение	172
Примечания	175
Источники и литература	178
Список сокращений	189
Указатель имен	190
Указатель географических и микротопонимических названий	192
Указатель этнонимов	194
Терминологический словарь-указатель	196
Словарь-указатель сверхъестественных существ	201
Summary	204

Александр Борисович Слеваковский
ДУХИ, ОБОРОТНИ,
ДЕМОНЫ И БОЖЕСТВА АЙНОВ

(религиозные воззрения
в традиционном айновском обществе)

Утверждено к печати
Институтом этнографии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР

Редактор Б. Л. Модель
Младший редактор М. С. Гагазова
Художник Б. Г. Дударев
Художественный редактор Б. Л. Резников
Технический редактор М. В. Погоскина
Корректор Е. В. Карюкина

ИБ № 15969

Сдано в набор 16.02.88. Подписано к печати
23.06.88. Формат 60×90^{1/16}. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура литературная. Печать высокая.
Усл. п. л. 13,0+1,0 вкладка на мелованной
бум. Усл. кр.-отт. 17,38. Уч.-изд. л. 15,57.
Тираж 15.000 экз. Изд. № 6252. Зак. 135.
Цена 1 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
Главная редакция восточной литературы
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
строние 2

3-я типография издательства «Наука»
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

Слеваковский А. Б. Духи, оборотни, демоны и
С 71 божества айнов (религиозные воззрения в традици-
онном айновском обществе): М., Главная редакция
восточной литературы издательства «Наука», 1988.

205 с. с ил.

В книге впервые в отечественной литературе описывается систе-
ма религиозных воззрений: верований, культов и обрядов одного из
интереснейших в этнографическом отношении народов мира — айнов,
остатки которого проживают в настоящее время на севере Японского
архипелага.

Религиозные представления айнов связываются с проблемой про-
исхождения, их многотысячелетней этнической историей и своеобра-
зием айновской самобытной культуры. На основе большого фактического
материала рассматриваются различные добрые и злые сверхъестест-
венные существа айновского духовного мира, их функции и особен-
ности. Особое место уделяется анализу с точки зрения современной нау-
ки истоков первобытного мышления и формирования религиозного ми-
ровоззрения айнов.

С 0400000000-144
013(02)-88 27-88

ББК 86.39